

تقریریں مدنی

حصہ معاملات

جلد اول

شیخ الاسلام مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ العالی

ضبط و ترتیب

محمد عبد اللہ میمن

مِیْمَرِ اسْلَامِکِ بَکْسَرِی



تقریرِ ترمذی

حصّہ معاملات

جلد اول

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہم

تخریج احادیث و مسائل
مولانا سجاد احمد فیصل آبادی
مولانا محمد عبداللہ فیصل آبادی

ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ مبین

مِیْمَرِ اِسْلَامِکِ بَکسِ رِخ

دکان نمبر ۲۹، نایاب جامع مسجد، لیاقت آباد کراچی ۱۹

تقریر نرندی (حصہ معاملات) جلد اول
 درس حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم
 ضبط و ترتیب : محمد عبد اللہ مبین
 تخریج احادیث و مسائل :
 مولانا سجاد احمد فیصل آبادی
 مولانا عبد اللہ فیصل آبادی
 ناشر : مبین اسلامک پبلشرز
 باہتمام : ولی اللہ مبین
 تاریخ اشاعت : اپریل ۱۹۹۹ء

حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر ۱۳۵۸۰



ملنے کے پتے:

- مبین اسلامک پبلشرز - نایاب جامع مسجد
 لیاقت آباد - کراچی ۱۹
- ادارۃ المعارف : دارالعلوم کراچی ۱۴
- ادارۃ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی - لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار - کراچی
- مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۴
- مکتبۃ العارفی - جامعہ امدادیہ - فیصل آباد
- مکتبہ فریدیہ - جامعہ فریدیہ - اسلام آباد

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ادائے شکر

محسن انسانیت، فخر بشریت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک احادیث کی اس مختصر اور عاجزانہ خدمت پر حق تعالیٰ شانہ کا شکر بجالاتا ہوں۔ اور اس خدمت کو اس ذات بابرکات کی طرف منسوب کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن کے عطر فراچمن سے یہ گلدستہ تیار ہوا۔

دست بدعا ہوں کہ یہ خدمت قبول ہو

محمد عبد اللہ میمن

دارالعلوم کراچی ۱۳

۱۳ رجب الثانی ۱۴۱۶ھ

پیش لفظ

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم کی ذات گرامی کسی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔ آپ اپنی ملکی و ملی خدمات کے ساتھ ساتھ سالہا سال سے ”جامعہ دارالعلوم کراچی“ میں حدیث کی بلند پایہ کتاب جامع ترمذی کا درس دے رہے ہیں۔ حضرت والا کی درسی تقاریر کو ہر سال کے طلبہ نے اپنی کاپیوں میں نقل کرنے کا بھی معمول بنا رکھا ہے، مختلف سالوں کی ان کاپیوں کے مضامین کو مرتب کرنے اور ان پر حسب ضرورت تحقیق و تعلیق کا کام بھی دارالعلوم کراچی کے مایہ ناز استاد جناب مولانا رشید اشرف سیفی صاحب زید مجدہ کر رہے ہیں۔ اور ماشاء اللہ اب تک ان درسی تقاریر کی تین جلدیں مرتب و مدقن ہو کر شائع ہو چکی ہیں۔

۱۴۱۶ ہجری میں دورہ حدیث شریف کے شرکاء نے اپنے استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم سے درخواست کی کہ ترمذی شریف کے ”ابواب الیوم“ آغاز سال ہی میں پڑھا دیے جائیں، اور اس میں عصر حاضر کی علمی ضروریات اور خرید و فروخت کے جدید معاملات پر سیر حاصل بحث فرما کر طلبہ کو مستفید فرمایا جائے، ورنہ اگر معمول کے مطابق درس کی ترتیب رہی تو یہ مباحث بالعموم سال کے اختتامی دورانیہ میں آتے ہیں، اس وقت طلبہ کو اپنے آموختہ کی کثرت کی وجہ سے جدید مباحث پر توجہ دینے میں دشواری ہوتی ہے اور ان مباحث میں حضرت استاذ دامت برکاتہم سے کما حقہ استفادہ نہیں کر سکتے۔

حضرت والا نے غایت شفقت سے اس درخواست کو قبول فرما کر ترمذی شریف کے ”ابواب الیوم“ کے مضامین شروع فرمادیے اور ان ابواب میں ان تفصیلات کو بھی ترک فرمادیا جو سالہائے گذشتہ کے درس میں بیان ہوتے رہے ہیں، اور جنہیں مختلف تحریر شدہ کاپیوں سے مرتب بھی کیا جا رہا ہے تاکہ جدید معلومات اور عصری تقاضوں کو اطمینان بخش طریقے پر بیان کرنے کے لئے زیادہ

وقت مل سکے۔

چنانچہ ”ابواب البیوع“ کے ان جدید مضامین کو دارالافتاء کے رفیق جناب مولانا انور حسین صاحب سلمہ نے پابندی سے مشقت برداشت کر کے ان کو ریکارڈ کیا اور احقر نے فوری طور پر ان مضامین کو ضبط کرنے کا اہتمام کیا۔ جس کے نتیجے میں ایک سال کے اندر یہ سب مضامین ضبط ہو کر کاپیوں کی شکل میں منظر عام پر آ گئے۔

لیکن چونکہ یہ کاپیاں میری خستہ تحریر کا منہ بولتا ثبوت تھیں جس کی وجہ سے دورہ حدیث کے طلبہ کو ان سے استفادہ کرنے میں دشواری پیش آرہی تھی، اس لئے طلبہ کی طرف سے اس بات کا شدید تقاضہ ہوا کہ اس کو کتابی شکل میں طبع کر دیا جائے تاکہ اس کا فائدہ عام اور تام ہو جائے۔ لیکن ان کاپیوں کو کتابی شکل میں لانے میں ایک اشکال تھا وہ یہ کہ ابواب البیوع سے پہلے ابواب کے مضامین ”درس ترمذی“ کے نام سے جناب مولانا رشید اشرف سیفی صاحب مدظلہم کی مدظلہم کی تصنیف اور تخریج کے ساتھ تین جلدوں میں شائع ہو کر منظر عام پر آچکے ہیں اور ”ابواب البیوع“ کے مضامین کی تحقیق اور تخریج ابھی جاری ہے۔ اب اگر یہ مضامین ”درس ترمذی“ ہی کے نام سے شائع کئے گئے تو اس میں التباس پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ اس لئے احقر نے استاذ مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی سے اس بارے میں مشورہ کیا تو حضرت والا مدظلہم نے یہ عمدہ مشورہ عنایت فرمایا کہ ان مضامین کو ”تقریر ترمذی“ (حصہ معاملات) کے نام سے شائع کرایا جائے تاکہ ”درس ترمذی“ کا سلسلہ اپنی جگہ پر جاری و ساری رہے۔

بہر حال حضرت والا مدظلہم کی یہ درسی تقریر آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس تقریر کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ یہ حدیث شریف سے مستنبط ہونے والے موجودہ دور کے جدید مسائل پر مشتمل ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ حضرت والا مدظلہم کے الہامی الفاظ کو بعینہ نقل کر دیا ہے، اس میں اپنی طرف سے کوئی حذف و اضافہ نہیں کیا۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جہاں کہیں آیات قرآنی آئی ہیں، ان کا حوالہ درج کر دیا ہے۔ چوتھی خصوصیت یہ ہے کہ ترمذی شریف کی احادیث کی تخریج کر دی گئی ہے۔ پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ جس حدیث کے تحت اگر کوئی فقہی بحث کی گئی ہے تو وہ فقہی بحث فقہ کی کون کون سی مشہور کتابوں میں اور کہاں کہاں آئی ہے، اس کا حوالہ بھی درج کر دیا ہے۔ تاکہ اگر کوئی طالب علم مزید تفصیل دیکھنا چاہے تو وہ آسانی کے ساتھ ان حوالوں کی مدد سے فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کر سکے۔ ان حوالوں کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ بعینہ یہی باتیں ان کتابوں میں درج ہیں۔

اس کتاب میں ایک جدت یہ اختیار کی گئی کہ تخریج احادیث اور تخریج مسائل کو صفحات کے نیچے درج نہیں کیا گیا بلکہ ہر حدیث اور ہر مسئلہ کے آخر میں صرف نمبر درج کر دیا گیا ہے اور کتاب کے آخر میں ”تخریج احادیث و المسائل“ کے نام سے علیحدہ صفحات میں ان حوالوں کو نمبر وار درج کر دیا گیا ہے تاکہ کتاب کی عبارت کا تسلسل برقرار رہے۔

تخریج احادیث اور تخریج مسائل کا مکمل کام جناب مولانا سجاد احمد فیصل آبادی سلمہ اور مولانا محمد عبداللہ فیصل آبادی سلمہ نے انجام دیا ہے جس پر میں ان کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں۔ میں مولانا انور حسین صاحب چانگامی سلمہ کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے ان تقاریر کو ضبط کر کے میرے لئے ان تقاریر کو معرض وجود میں لانے کا کام آسان کر دیا۔ میں برادر عزیز جناب مولانا عبدالرحمن میمن سلمہ کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی مکمل تصحیح اور نظر ثانی فرمائی اور مفید مشورے دیے۔ میں برادر خورد جناب ولی اللہ میمن سلمہ کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس کتاب کی کمپوزنگ اور طباعت کا مکمل کام حسن خوبی کے ساتھ انجام دیا۔

تمام طلبہ سے درخواست ہے کہ وہ اپنی دعاؤں میں استاد مکرم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی کو ضرور یاد رکھیں اور احقر کو بھی نہ بھولیں اور اس کتاب کی تیاری میں جو میرے معاونین ہیں ان کو بھی یاد رکھیں۔

احقر

بندہ محمد عبداللہ میمن

دارالافتاء دارالعلوم کراچی

۱۳/۱۱/۱۳۱۹ھ



نہر سنت و فرائض

ابواب البيوع

صفحہ

عنوان

۳۵	باب ماجاء فی ترک الشبهات
۳۶	”حمی“ کسے کہتے ہیں؟
۳۷	مشبہات سے بچنے کے حکم میں تفصیل
۳۸	انگریزی روشنائی کا حکم
۳۸	باب ماجاء فی اکل الربوا
۳۹	وکاتبہ
۴۰	بینک کی ملازمت کیوں ناجائز ہے؟
۴۱	رلوا القرآن اور رلوا الحدیث
۴۲	سود مفرد اور سود مرکب دونوں حرام ہیں
۴۳	اعلان جنگ
۴۴	کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟
۴۵	تجارتی قرضوں پر سود
۴۶	سود کے جواز پر استدلال
۴۷	سود کے جواز کے قائلین
۴۸	حکم حقیقت پر لگتا ہے، صورت پر نہیں
۴۹	ایک لطیفہ / گانا بجانا حرام نہ ہوتا
۵۰	پھر تو خنزیر حلال ہونا چاہئے؟

- ۴۶ سود کی حقیقت
- ۴۷ قرض کی واپسی کی عمدہ شکل
- ۴۸ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ
- ۴۸ حضرت ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا تجارتی قافلہ
- ۴۹ سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود
- ۵۰ عمدہ صحابہ میں بینکاری کی ایک مثال
- ۵۱ ایک اور مثال
- ۵۱ سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال
- ۵۲ علت اور حکمت میں فرق
- ۵۲ شراب حرام ہونے کی حکمت
- ۵۳ شرعی احکام میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں
- ۵۳ نفع اور نقصان دونوں میں شرکت کریں
- ۵۴ قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہے
- ۵۶ سود کا ادنیٰ شعبہ اپنی ماں سے زنا کے برابر ہے
- ۵۷ باب ماجاء فی التغلیظ فی الکذب والزور ونحوہ
- ۵۸ باب ماجاء فی التجار وتسمیۃ النبی ﷺ ایامہم
- ۵۹ خطاب کے لئے اچھے الفاظ کا استعمال
- ۵۹ دلائل کا پیشہ اور اس پر اجرت لینا
- ۶۰ دلائل کی اجرت فیصد کے حساب سے
- ۶۰ باب ماجاء فی من حلف علی سلعتہ کاذبا
- ۶۱ باب ماجاء فی التسمکیر بالتجارة
- ۶۲ باب ماجاء فی الرخصة فی الشراء الی اجل
- ۶۳ اُدھار بیع کرنا جائز ہے

صفحہ	عنوان
۶۳	بیع حال اور بیع مؤجل کا فرق
۶۴	استاذ زادے کی تعظیم و تکریم
"	رهن رکھوانا جائز ہے
۶۵	باب ماجاء فی کتابہ الشروط
۶۶	اُدھار معاملہ لکھنا ضروری ہے
"	باب ماجاء فی المکیال والمیزان
۶۷	باب ماجاء فی بیع من یزید
"	نیلام کا حکم
۶۸	نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف
۶۹	ہر قسم کے اموال میں نیلام جائز ہے
"	باب ماجاء فی بیع المدبر
۷۰	مولیٰ کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع جائز نہیں
۷۱	مولیٰ کی زندگی میں مدبر کی بیع کا حکم
۷۳	میرے نزدیک سب سے بہتر جواب
"	وہم کی وجہ سے پوری حدیث مردود نہیں ہوتی
۷۴	باب ماجاء فی کراہیۃ تلقی البیوع
"	تلقى الجلب سے ممانعت کی وجہ
۷۵	"غرر" اور "ضرر" ممانعت کی علت ہیں
۷۶	ایسی بیع کا حکم
"	دھوکے کی صورت میں بائع کو خیارج
۷۷	باب ماجاء لا یبیع حاضر لباد
"	عدم جواز کی وجہ
۷۸	رسد اور طلب کا ثبوت حدیث سے

- ۷۹ سرمایہ دارانہ نظام
- ۸۰ اشتراکی نظام
- ” سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں
- ” اسلام کا نظام معیشت
- ۸۱ باب ماجاء فی النهی عن المحاقلة والمزابنة
- ۸۲ ائمہ ثلاثہ کا مسلک
- ۸۳ عقد کے وقت تماثل کافی ہے
- ” اس مسئلے میں امام صاحبؒ کی فقہیت
- ۸۴ رطب اور تمر کی جنس ایک ہے
- ۸۵ حنظلہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ جائز نہیں
- ” رطب اور حنظلہ مقلیہ میں فرق
- ۸۶ حدیث باب کا جواب
- ۸۷ باب ماجاء فی کراہیۃ بیع الثمرۃ قبل ان یبدو صلاحها
- ۸۸ پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیع کرنا
- ۸۹ بیع بشرط القطع
- ” بیع بشرط التکرک
- ” مطلق عن الشرط
- ۹۰ حدیث باب کا جواب
- ۹۱ عدم جواز کی علت
- ” یہ بھی تحریم نہیں
- ۹۲ بدو صلاح کے بعد بیع کرنا
- ۹۳ جو پھل پوری طرح ظاہر نہ ہوا ہو، اس کی بیع
- ” المعروف بالمشروط
- ۹۴ فقہاء عصر کی رائے

- ۱۰۶ اس باب کی دوسری حدیث
- ۱۰۷ "بیع العینۃ" جائز نہیں
- ۱۰۸ لایحل سلف و بیع کے تیسرے معنی
- ۱۰۹ مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں
- ۱۱۰ عقد کے مناسب شرط لگانا درست ہے
- ۱۱۱ متعارف شرط لگانا جائز ہے
- ۱۱۲ علامہ ابن شبرمہ "کا مذہب
- ۱۱۳ امام ابن ابی لیلیٰ "کا مذہب
- ۱۱۴ جمہور فقہاء کا مذہب
- ۱۱۵ امام احمد بن حنبل "کا مذہب
- ۱۱۶ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال
- ۱۱۷ علامہ ابن شبرمہ "کے استدلال کا جواب
- ۱۱۸ امام طحاوی "کی طرف سے دوسرا جواب
- ۱۱۹ امام ابن ابی لیلیٰ "کے استدلال کا جواب
- ۱۲۰ ولا ریح مالہم یضمن
- ۱۲۱ بیع مالہم یقبض
- ۱۲۲ سود اور کرایہ میں فرق
- ۱۲۳ نکاح اور زنا میں فرق
- ۱۲۴ جمہور فقہاء کا استدلال
- ۱۲۵ زمین کی بیع قبل القبض جائز ہے
- ۱۲۶ معنوی قبضہ، یا ضمان میں آجانا بھی کافی ہے
- ۱۲۷ باب ما جاء فی کراهیۃ بیع الولاء و ہبتہ
- ۱۲۸ عقد موالاة کی تعریف
- ۱۲۹ ولایہ کی بیع اور ہبہ کے ناجائز ہونے کی وجہ

۱۲۰	مولى العتاة اور مولى الموالاة میں فرق
"	حق الارث کی بیع
"	حقوق غیر شرعیہ
۱۲۱	حقوق کی بیع
۱۲۲	حقوق کی اقسام
"	بیع جائز نہیں "تنازل" جائز ہے
"	نزول عن الوطائف بمال
۱۲۳	حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا خلافت سے دست بردار ہونا
"	"حق اسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے
۱۲۴	"حق تصنیف" یا "حق طباعت"
"	میچ کا "عین" ہونا ضروری نہیں
۱۲۵	یہ حقوق مال کی تعریف میں آتے ہیں
"	"اسم التجاری" اور "علامۃ تجاریہ" کی بیع
"	پگڑی
۱۲۶	° بیع اور نزول میں فرق
"	باب ما جاء فی کراہیۃ بیع الحيوان بالحيوان
"	اموال ربویہ میں حرمت ربا کی علت
۱۲۷	امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
"	حدیث باب پر اعتراض کا جواب
۱۲۸	حنفیہ کی تائید میں دوسری حدیث
"	امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اور اس کا رد
۱۲۹	دوسرا استدلال اور اس کا رد
"	"یہ بیع الغائب بالناجز ہے" اور یہ جائز ہے
۱۳۰	باب ما جاء فی شراء العبد بالعبدین

باب ماجاء ان الحنطه بالحنطه مثلاً بمثل الخ

۱۳۱

ربو الفضل کی حرمت کی وجہ

"

۱۳۲

کیا حرمت "اشیاء ستہ" کے ساتھ مخصوص ہے؟

۱۳۳

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرمت کی علت

"

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت

۱۳۴

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت

"

امام صاحبؒ کے دلائل

۱۳۵

امام مالکؒ کی عقلی دلیل

"

امام شافعیؒ کی عقلی دلیل

"

احناف کی عقلی دلیل

۱۳۶

اس علت کی وجہ سے احناف پر پہلا اشکال

۱۳۷

اشکال کے دو جواب

"

احناف پر دوسرا اشکال

۱۳۸

اشکال کا جواب

"

"شمن" متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

"

"شمن" میں اوصاف "ہدر" ہوتے ہیں

۱۳۹

ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنے کی حرمت کی دو وجہیں

۱۴۰

ثمنیت کے ابطال میں امام محمدؒ اور شیخینؒ کا اختلاف

۱۴۱

باب ماجاء فی الصرف

"

بیع صرف میں تقابض فی المجلس ضروری ہے

۱۴۲

اثمان میں "بیع الغائب بالناجز" درست نہیں

"

زہب اور فضہ کی دو حیثیتیں

۱۴۳

شمن خلقی اور شمن عربی کی تعریف

"

شمن عربی میں تقابض فی المجلس کا اختلاف

- ۱۴۳ امام مالکؒ کا مذہب
- ۱۴۴ موجودہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت
- ۱۴۵ نوٹ کے ذریعہ زکوٰۃ کی ادائیگی
- ، کاغذی نوٹ اب ثمن عرفی بن چکے ہیں
- ، مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں تبادلہ
- ۱۴۶ ”ہنڈی“ کا مسئلہ
- ۱۴۷ علماء عرب کا موقف
- ، نوٹوں کا سرکاری قیمت سے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ
- ۱۴۸ تقاضل کے جواز پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا مسلک
- ، اس باب کی دوسری حدیث
- ۱۴۹ دینار کے بجائے درہم ادا کرنا جائز ہے
- ، یوم الاداء کی قیمت کا اعتبار ہوگا
- ، یوم الاداء کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ
- ۱۵۰ کرنسی نوٹ ”قوت خرید“ سے عبارت ہے
- ، افراط زر اور تفریط زر کی وضاحت
- ۱۵۱ کیا روپے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا؟
- ، روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ
- ۱۵۲ روپے کی قیمت معتبر نہ ہونے کی نقلی دلیل
- ، عقلی دلیل
- ۱۵۳ اگر سکے کی قیمت غبن فاحش کی حد تک گر جائے؟
- ، اشیاء اربعہ میں صرف تعین کافی ہے
- ۱۵۴ باب ما جاء فی ابتیاع النخل بعد التاییر
- ، درخت کی بیج میں ”پھل“ داخل نہیں ہوگا
- ۱۵۵ اس مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف

- ۱۵۵ یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں
- ” غلام کی بیع میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا
- ۱۵۶ شرط لگانے سے کون سا مال داخل بیع ہوگا؟
- ” باب ما جاء البيعان بالخيار ما لم يتفرقا
- ۱۵۷ حدیث باب سے ”خيار مجلس“ کے ثبوت پر استدلال
- ” خيار مجلس“ ختم کرنے کا طریقہ
- ۱۵۸ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور استدلال
- ۱۵۹ حدیث باب کا جواب اور مطلب
- ۱۶۰ ”اوختار“ کا مطلب
- ” آیات قرآنیہ سے حنفیہ کے مطلب کی تائید
- ۱۶۱ حدیث باب کی ایک اور لطیف توجیہ
- ” حنفیہ کی توجیہات کی تائید میں پہلی دلیل
- ۱۶۲ دوسری دلیل
- ” امام شافعی کی طرف سے اس دلیل پر اعتراض
- ” اعتراض کا جواب
- ۱۶۳ حدیث باب کی ایک اور توجیہ
- ” شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے
- ۱۶۴ کیا سواری چلنے سے مجلس بدل جائے گی؟
- ” خيار مجلس“ سے جدید تجارت میں مشکلات
- ۱۶۵ ”خيار مجلس“ نزاع کا سبب ہے
- ۱۶۶ باب (بلا ترجمہ)
- ” حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اعرابی کو خيار دینا
- ” یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے
- ۱۶۷ باب ما جاء فيمن يخذع في البيع
- ”

- ۱۶۸ "خیار مغبون" کے ثبوت پر حدیثِ باب سے استدلال
 " جمہور فقہاء کے نزدیک "خیار مغبون" ثابت نہیں
 ۱۶۹ متاخرین حنفیہ کا فتویٰ مالکیہ کے قول پر ہے
 " کیا ضعف عقل کی وجہ سے "حجر" عائد کیا جاسکتا ہے؟
 ۱۷۰ باب ماجاء فی المصراة
 " شاة مصراة " خریدنے والے کو تین دن کا اختیار
 " ائمہ ثلاثہ کا مسلک
 ۱۷۱ حنفیہ کا مسلک
 " اختلاف کا خلاصہ
 ۱۷۲ حنفیہ کا استدلال
 ۱۷۳ امام طحاویؒ کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب
 " امام طحاویؒ کے جواب کا رد
 " صرف صاعِ تمر کی ادائیگی کا حکم خلاف قیاس ہے
 ۱۷۴ امام ابو یوسفؒ اور حدیثِ باب کی معقول توجیہ
 " باب ماجاء فی اشتراط ظہر الدابة عند البیع
 " باب الانتفاع بالرهن
 ۱۷۵ شی مرہون سے انتفاع کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف
 ۱۷۶ جمہور فقہاء کے نزدیک انتفاع بالمرہون جائز نہیں
 " جمہور فقہاء کی دلیل
 " جمہور فقہاء کی طرف سے حدیثِ باب کا جواب
 ۱۷۷ حدیثِ باب کا دوسرا جواب
 " رہن پر مرتحن کا قبضہ ضروری ہے
 ۱۷۸ رہن کی ایک جدید صورت "الرهن السائل"
 ۱۷۹ ملکیت کے کاغذات کا رہن رکھنا

- ۱۷۹ رہن کی یہ صورت جائز ہونی چاہئے
- ” باب ماجاء فی شراء القلادة وفيها ذهب وخرز
- ۱۸۰ زہب اور غیر زہب سے مرکب چیز کی بیع میں امام شافعیؒ کا مسلک
- ” حنفیہ کا مسلک
- ۱۸۱ اموال ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع
- ۱۸۲ مسئلہ مدعجۃ
- ” شافعیہ کا استدلال اور اس کا جواب
- ۱۸۳ حنفیہ کا استدلال
- ۱۸۴ یہ اختلاف جنس ایک ہونے کی صورت میں ہے
- ” کمپنیوں کے شیرز کی حقیقت
- ” شافعیہ کے نزدیک شیرز کی خرید و فروخت جائز نہیں
- ۱۸۵ حنفیہ کے نزدیک شیرز کی خرید و فروخت میں تفصیل
- ” جس کمپنی کے منجمد اثاثے نہ ہوں، اس کے شیرز خریدنا
- ۱۸۶ متاخرین شافعیہ کے نزدیک شیرز کی خریداری کا جواز
- ” باب ماجاء فی اشتراط الولاء والزجر علی ذلک
- ۱۸۷ باب (بلا ترجمہ)
- ۱۸۸ قربانی کا جانور خریدنے سے متعین ہو گیا نہیں؟
- ۱۸۹ اس باب کی دوسری حدیث
- ” باب ماجاء فی المکاتب اذا کان عندہ ما یودی
- ۱۹۰ مکاتب غلام بدل کتابت کی ادائیگی کے بقدر آزاد ہو جائے گا
- ” یہ حدیث منسوخ ہے
- ” مکاتب پوری رقم ادا کرنے تک غلام ہی رہے گا
- ۱۹۱ باب ماجاء اذا افلس للرجل غریم فیجد عندہ متاعہ

- ۱۹۲ مفلس کی تعریف اور اس کا حکم
 " اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف
 ۱۹۳ ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا استدلال
 " حنفیہ کی تائید میں ایک حدیث سے استیناس
 ۱۹۴ حدیث باب کا جواب
 " حنفیہ کی تائید ایک اور حدیث سے
 " حدیث باب کے الفاظ سے حنفیہ کی تائید
 ۱۹۵ ائمہ ثلاثہ کے مزید استدلالات اور ان کا جواب
 " ائمہ مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت
 ۱۹۶ باب ماجاء فی النهی للمسلم ان يدفع الی الذمی الخمر الخ
 " شافعیہ کے نزدیک خمر سے سرکہ بنانا جائز نہیں
 " حنفیہ کے نزدیک سرکہ بنانا جائز ہے
 ۱۹۷ باب (بلا ترجمہ)
 " "مسئلة الظفر" میں امام مالک کا مسلک
 ۱۹۸ امام شافعی کا مسلک اور استدلال
 ۱۹۹ امام ابو حنیفہ کا مسلک
 " امام ابو حنیفہ کا استدلال
 ۲۰۰ حدیث باب کا جواب
 " متاخرین حنفیہ کا فتویٰ شافعیہ کے قول پر ہے
 " باب ماجاء ان العاریة موداة
 ۲۰۱ شافعیہ کے نزدیک "عاریت" مضمون ہوتی ہے
 " حنفیہ کے نزدیک "عاریت" امانت ہے
 ۲۰۲ اس باب کی دو سری حدیث
 " حضرت قتادہ کا حضرت حسن بصری پر اعتراض

۲۰۳	حضرت حسن بصریؒ کا مسلک
۲۰۴	قوله "الا ان یخالف"
۲۰۵	باب ماجاء فی الاحتکار
۲۰۶	کن اشیاء کا احتکار جائز نہیں؟
۲۰۷	احتکار کی ممانعت کی علت "ضرر" ہے
۲۰۸	انسان کی "ملکیت" پر شرعی حدود و قیود
۲۰۹	فقلت لسعید: یا ابا محمد انک تحتکر
۲۱۰	باب ماجاء فی بیع المحفلات
۲۱۱	باب ماجاء فی الیمین الفاجرة الخ
۲۱۲	باب ماجاء اذا اختلف البیعان
۲۱۳	باب ماجاء فی بیع فضل الماء
۲۱۴	کون سے پانی کو فروخت کرنا جائز نہیں؟
۲۱۵	ذاتی کنوئیں کے پانی کی بیع میں فقہاء کا اختلاف
۲۱۶	خود روگھاس سے روکنے کے لئے حیلہ کرنا
۲۱۷	باب ماجاء فی کبراهیة عصب الفحل
۲۱۸	بیل کے مالک کا اعزاز و اکرام جائز ہے
۲۱۹	باب ماجاء فی ثمن الکلب
۲۲۰	کتے کی خرید و فروخت کا حکم
۲۲۱	حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال
۲۲۲	بھجائیہ اور تابعین کے فتاویٰ سے استدلال
۲۲۳	حدیث باب کا جواب
۲۲۴	باب ماجاء فی کسب الحجام
۲۲۵	اجرت الحجام جائز ہے

- ۲۱۴ باب ماجاء من الرخصة في كسب الحمام
- " باب ماجاء في كراهية ثمن الكلب والسنور
- ۲۱۵ بلی کی بیع جائز ہے، گوشت حرام ہے
- " باب (بلا ترجمہ)
- " باب ماجاء في كراهية بيع المغنيات
- ۲۱۶ باب ماجاء في كراهية أن يفرق بين الاخوين الخ
- ۲۱۷ باب ماجاء في من يشتري العبد ويستغله ثم يجده عيبا
- " باب ماجاء من الرخصة في اكل الثمرة للماربها
- ۲۱۸ اس باب کی دوسری حدیث
- " باب ماجاء في النهي عن الشيا
- ۲۱۹ قوله: والشيا الا ان تعلم
- " باب ماجاء في كراهية بيع الطعام حتى يستوفيه
- ۲۲۰ باب ماجاء في النهي عن البيع على بيع اخيه
- " بیع پر بیع کرنے کا مطلب
- " دوسرے کے پیغام پر پیغام دینا
- " باب ماجاء في بيع الخمر والنهي عن ذلك
- ۲۲۱ "الكل" کی خرید و فروخت
- " باب ماجاء في اختلاب الموشى بغير اذن الارباب
- ۲۲۲ مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملک سے انتفاع کرنا
- " باب ماجاء في بيع جلود الميتة والاصنام
- ۲۲۳ جس چیز کا جائز استعمال موجود ہو، اس کی بیع
- ۲۲۴ "اصنام" کی بیع من حیث ہی ہی جائز نہیں

۲۲۴	مردار کی چربی کا حکم
“	نام کے بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی
۲۲۵	ممانعت کی نص ہو تو بیع جائز نہیں
“	باب ماجاء فی کراہیۃ الرجوع من الهبة
“	رجوع عن الهبة میں شافعیہ اور حنفیہ کا مسلک
۲۲۶	حنفیہ کا استدلال اور حدیثِ باب کا جواب
“	دیانۃ اور قضاء کا اختلاف
۲۲۷	باپ اپنے بیٹے سے رجوع عن الهبة کر سکتا ہے
“	باب ماجاء فی العرایا والرخصة فی ذلک
۲۲۸	”عرایا“ میں شافعیہ کا مسلک اور تشریح
“	حنابلہ کا مسلک اور تشریح
۲۲۹	مالکیہ کا مسلک اور تفسیر
“	حنفیہ کا مسلک اور تفسیر
۲۳۰	مسلک حنفیہ کی وجہ ترجیح
۲۳۱	حنفیہ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب
“	دوسرا اشکال اور اس کا جواب
“	تیسرا اشکال اور اس کا جواب
۲۳۲	درایۃ بھی مسلک حنفیہ رائج ہے
“	باب ماجاء فی کراہیۃ النجش
“	باب ماجاء فی الرجحان فی الوزن
۲۳۳	باب ماجاء فی انظار المعسر والرفق بہ
“	پچھلی امتوں کے ایک صاحب کا واقعہ
۲۳۴	باب ماجاء فی مطل الغنی ظلم

۲۴۴	"چیک" سے اداء زکوٰۃ اور بیع صرف کا حکم
۲۴۵	باب ماجاء فی المنابذۃ والملامسۃ
"	باب ماجاء فی السلف فی الطعام والتمر
"	"حیوان" میں بیع سلم کا حکم
۲۴۶	حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟
"	حیوان کی ادھار بیع جائز نہیں
"	حنفیہ کی دلیل حضرت فاروق اعظمؓ کا اثر
۲۴۷	باب ماجاء فی ارض المشترک یرید بعضهم بیع نصیبہ
۲۴۸	شریک خریدنے سے انکار کر دے تو حق شفعہ کے اسقاط کا حکم
"	"وجارۃ" کا حکم
۲۴۹	باب ماجاء فی المخابرة والمعاومة
"	باب (بلا ترجمہ)
۲۵۰	حکومت کے لئے وقتی طور پر تسعیر کی گنجائش ہے
"	باب ماجاء فی کراہیۃ الغش فی البیوع
۲۵۱	باب ماجاء فی استقراض البعیر والشئ من الحيوان
"	صاحب حق کو کہنے کا حق حاصل ہے
۲۵۲	قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کرو
۲۵۳	باب (بلا ترجمہ)
"	زری کی وجہ سے مغفرت ہو گئی
۲۵۴	باب النهی عن البیع فی المسجد
"	گم شدہ بچے کا اعلان مسجد میں کرنا

۲۵۷

ابواب الاحکام

”

باب ماجاء عن رسول الله ﷺ في القاضى

۲۵۸

منصب قضاء قبول کرنے کا حکم

”

علماء نے منصب قضاء قبول بھی کیا

۲۵۹

منصب قضاء قبول کرنے کے بارے میں تفصیل

”

حضرت یوسف علیہ السلام کا منصب طلب کرنا

۲۶۰

انتخابات میں نمائندہ بن کر کھڑے ہونے کا حکم

۲۶۱

میرا منصب قضاء قبول کرنے کا واقعہ

۲۶۳

باب ماجاء في القاضى يصيب ويخطى

”

باب ماجاء في القاضى كيف يقضى

۲۶۵

اولہ شرعیہ میں ترتیب

”

ایک اشکال اور اس کا جواب

۲۶۶

تقلید شخصی کا ثبوت حدیث سے

۲۶۷

باب ماجاء في الامام العادل

”

باب ماجاء في القاضى لا يقضى بين الخصمين حتى يسمع كلامهما

۲۶۸

باب ماجاء في امام الرعية

”

باب ماجاء لا يقضى القاضى وهو غضبان

۲۶۹

باب ماجاء في هدايا الامراء

”

قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کا حکم

۲۷۰

باب ماجاء في الراشى والمرتشى في الحكم

”

باب ماجاء في قبول الهدية واجابة الدعوة

باب ماجاء فی التشدید علی من یقضى له بشئ لیس له ان یاخذہ ۲۷۰

۲۷۱ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا؟ علماء کا اختلاف

۲۷۲ قضاء قاضی باطناً نافذ ہونے کی پہلی شرط

” دوسری شرط ”املاک مرسلہ“ کا دعویٰ نہ ہو

۲۷۳ تیسری شرط وہ معاملہ ”انشاء“ کا احتمال رکھتا ہو

” چوتھی شرط ”وہ محل قابل للعقد ہو“

” پانچویں شرط

۲۷۴ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

” اس واقعے کی حقیقت

۲۷۵ عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہوا؟

” امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ پر اعتراضات

” امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی حکمتیں

۲۷۶ حدیث باب کا جواب

” امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

۲۷۸ ملکیت میں ہونے سے انتفاع کا حلال ہونا لازم نہیں آتا

۲۷۹ یہاں ”خبث کسب“ موجود ہے

” حضرت شاہ صاحبؒ کے کلام سے تائید

” دوسری تائید

۲۸۰ حضرت علیؑ نے نکاح کرنے سے کیوں انکار کیا؟

باب ماجاء فی ان البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ

۲۸۱ اس باب کی دوسری احادیث

۲۸۲ باب ماجاء فی الیمین مع الشاہد

” اس مسئلہ میں فقہاء کے استدلال

۲۸۳ حنفیہ کی تیسری دلیل

۲۸۴	حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب
"	حدیث باب کا دوسرا جواب
۲۸۵	حدیث باب کا تیسرا جواب
"	میرے نزدیک زیادہ صحیح بات
۲۸۶	خبر واحد سے قرآن کریم کی تشریح
"	عذر کے وقت شاہد اور یمین پر فیصلہ
۲۸۷	اس باب کی دوسری احادیث
"	باب ما جاء فی العبد یكون بین رجلین فیعتق احدهما نصیبہ
۲۸۸	نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ
"	امام صاحب "کا مسلک
۲۸۹	امام شافعی "کا مسلک
"	صاحبین "کا مسلک
۲۹۰	بنیادی اختلاف دو ہیں
۲۹۱	اس باب کی دوسری حدیث
"	باب ما جاء فی العمری
"	عمری کا مطلب اور اس کی مختلف صورتیں
۲۹۳	عمری کے بارے میں فقہاء کا اختلاف
۲۹۴	امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا تسامح
۲۹۵	باب ما جاء فی الرقبی
۲۹۶	رقبی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف
"	باب ما ذکر عن النبی ﷺ فی الصلح بین الناس
۲۹۷	باب ما جاء فی الرجل یضع علی حائط جارہ خشباً
"	بعض اہل ظاہر کا مسلک
۲۹۸	باب ما جاء ان الیمین علی ما یصدقہ صاحبہ

۲۹۸

قسم میں تو رہ نہیں ہو سکتا

"

باب ماجاء فی الطريق اذا اختلف فیہ کم یجعل

۲۹۹

اس باب کی دوسری حدیث

"

باب ماجاء فی تخیر الغلام بین ابویہ اذا افترقا

۳۰۰

باب ماجاء ان الوالد یاخذ من مال ولده

۳۰۱

باب ماجاء فی من یکسر له شئی ما یحکم له من مال الکاسر

"

مثلیات میں ضمان بالمثل ہوگا

"

حدیث باب پر اشکال اور اس کا جواب

۳۰۲

باب ماجاء فی حد بلوغ الرجل والمرأة

۳۰۳

بلوغ کی عمر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

"

باب ماجاء فیمن تزوج امرأة ابیه

"

باب ماجاء فی الرجلین یکون احدهما اسفل الخ

۳۰۵

کھیت میں پانی دینے کی مقدار کیا ہونی چاہئے؟

"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم سزا کے طور پر تھا

"

توہین عدالت اور توہین فیصلہ موجب تعزیر ہے

۳۰۶

اعتراض کرنے والے کون صاحب تھے؟

۳۰۷

باب ماجاء فیمن یعتق ممالیکہ عند موتہ الخ

"

وصیت صرف ثلث مال میں نافذ ہوگی

۳۰۸

کیا قرعہ اندازی سے حق ثابت کیا جاسکتا ہے؟

"

تقین انصہ میں قرعہ اندازی جائز ہے

۳۰۹

قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا

"

باب ماجاء فیمن ملک ذامحرم

"

باب ما جاء من زرع فی ارض قوم بغير اذنهم

صفحہ	عنوان
۳۱۰	بلا اجازت دوسرے کی زمین پر کاشت کرنے سے پیداوار کس کی ہوگی؟
۳۱۱	حنفیہ کی دلیل قیاس کا تقاضہ
۳۱۲	حدیث باب کا جواب
۳۱۳	باب ماجاء فی النحل والتسوية بين الولد
۳۱۴	زندگی میں اولاد کے درمیان برابری کرنے کا حکم
۳۱۵	لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کرنا
۳۱۶	باب ماجاء فی الشفعة
۳۱۷	پڑوسی شفعہ کا حقدار ہوگا
۳۱۸	ایک اشکال اور جواب
۳۱۹	باب ماجاء فی الشفعة للغائب
۳۲۰	باب اذا حدث الحدود ووقعت السهام فلا شفعة
۳۲۱	باب (بلا ترجمہ)
۳۲۲	غیر منقولات میں شفعہ نہیں ہے
۳۲۳	ابو حمزہؓ سکری کون تھے؟
۳۲۴	باب ماجاء فی اللقطة وضالة الابل والغنم
۳۲۵	لقطہ کا حکم
۳۲۶	لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟
۳۲۷	لقطہ کا مصرف کون ہے؟
۳۲۸	حنفیہ کا استدلال
۳۲۹	شافعیہ کا استدلال
۳۳۰	حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال
۳۳۱	حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا پورا واقعہ

۳۲۵	اس واقعہ سے استدلال درست نہیں
۳۲۶	بنو ہاشم کے لئے صدقات کا حکم
"	اس باب کی دوسری حدیث
۳۲۷	کوئی چیز اٹھانی چاہئے
"	ایک بڑھیا نے امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو دھوکہ دے دیا
"	اگر معمولی چیز بڑی ہوئی ملے تو؟
۳۲۸	باب ماجاء فی الوقف
۳۲۹	موقوف علیہم کا فقیر ہونا ضروری نہیں
۳۳۰	متولی وقف کو وقف کی آمدنی میں سے کھانا جائز ہے
۳۳۱	وقف کی حقیقت
"	امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور وقف مؤبد
۳۳۲	وہ تین اعمال جن کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے
"	باب ماجاء فی العجماء ان جبرحہا جبار
۳۳۳	جانور اگر نقصان کر دے تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا یا نہیں؟
۳۳۴	گاڑی سے حادثہ ہونے کی صورت میں ضمان
۳۳۵	"والیر جبار" کا مطلب
"	"مباشر" اور "مستتب" پر ضمان آنے کا اصول
"	موجودہ دور کی ٹریفک میں مباشر کا تعین کرنا
۳۳۶	"المعدن جبار" کا مطلب
"	"فی الركاز الخمس" کا مطلب
"	"وفی الركاز الخمس" کا ماقبل سے تعلق
۳۳۷	"رکاز" کے بارے میں فقہاء کا اختلاف
"	خفی مسک کی وجوہ ترجیح
۳۳۹	باب ما ذکر فی احياء ارض الموات

۳۳۹

”احیاء موات“ میں فقہاء کا اختلاف

”

”احیاء“ اور ”تجیر“ کے معنی

۳۴۰

گاؤں کی ضروریات والی زمین کا احیاء جائز نہیں

۳۴۱

”ولیس لعرق غالم حق“ کا مطلب

”

باب ماجاء فی القطنان

”

حدیث روایت کرنے کا ایک طریقہ ”عرض“ ہے

۳۴۲

حدیث کا ترجمہ و مطلب

”

حدیث کا دوسرا جملہ

۳۴۳

شرعاً جاگیر دینا جائز ہے

۳۴۴

موجودہ جاگیری نظام کی تاریخ و ابتداء

۳۴۵

شریعت میں جاگیر داری کا مفہوم

۳۴۶

زمین کو قومی ملکیت میں لینے کا مسئلہ

۳۴۷

حضرت بلال بن حارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال

”

حضرت وائل بن حجرؓ کو حضور موت میں جاگیر دینے کا واقعہ

۳۴۸

باب ماجاء فی فضل الغرس

”

تنبہ سے بلا نیت بھی ثواب حاصل ہو جاتا ہے

۳۴۹

باب ماجاء فی المزارعة

”

زمین کو کاشت کے لئے کرائے پر دینا

۳۵۰

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں

”

یہ صورت بھی جائز نہیں

”

یہ صورت جائز ہے

۳۵۱

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

”

جمہور فقہاء کی دلیل

۳۵۲

حنفیہ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب

باب (بلا ترجمہ)

۳۵۲

۳۵۳

۳۵۵

۳۷۱

حدیث باب سے اشتراکیت کے جواز پر استدلال درست نہیں۔

حواشی

مآخذ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب البيوع

باب ماجاء في ترك الشبهات

عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: الحلال بين والحرام بين، وبين ذلك أمور مشبهات لا يدري كثير من الناس أمن الحلال أم من الحرام، فمن تركها استبرا لدينه وعرضه فقد سلم، ومن واقع شيئا منها يوشك أن يواقع الحرام. كما أنه من يرعى حول المي يوشك أن يواقع، إلا وإن لكل ملك حمى، إلا وإن حمى الله محارمه ﴿١﴾

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے شبہات کو ترک کرنے کے بیان میں یہ باب قائم فرمایا ہے۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حلال چیزیں بھی واضح ہیں اور حرام چیزیں بھی واضح ہیں۔ اور حلال و حرام کے درمیان کچھ چیزیں اور امور ایسے ہیں جو مشتبہ ہیں۔ جن کے بارے میں بہت سے لوگوں کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہیں یا حرام ہیں، لہذا جو شخص اپنے دین کی برأت حاصل کرنے کے لئے اپنی آبرو کی برأت کے لئے ان چیزوں کو ترک کر دے گا تو وہ سلامت رہے گا۔ اور جو شخص ان میں سے کسی چیز کا مرتکب ہو جائے گا تو قریب ہے کہ وہ حرام صریح کے اندر بھی مبتلا ہو جائے گا۔ جیسے وہ شخص جو کسی بادشاہ یا سردار کی مملوک چراگاہ کے ارد گرد اپنے جانور چرائے گا تو قریب ہے کہ وہ چراگاہ کے اندر داخل ہو جائے گا۔ خبردار! ہر بادشاہ کی ایک ”حمی“ ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ”حمی“ وہ چیزیں ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔

لہذا ایک مسلمان کے لئے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ”حمی“ اندر داخل ہونا جائز نہیں، اسی طرح اس کے ارد گرد بھی نہیں جانا چاہئے، تاکہ کہیں ایسا نہ ہو غلطی سے اس ”حمی“ کے اندر

داخل ہو جائے اور حرام کا ارتکاب کر لے۔

”حمی“ کسے کہتے ہیں؟

پہلے زمانے میں ”حمی“ اس چراگاہ کو کہا جاتا تھا جسے قبیلے کا سردار یا کسی ملک کا بادشاہ یا حاکم اپنے لئے مخصوص کر لیتا تھا۔ اور یہ اعلان کر دیتا تھا کہ اس چراگاہ میں کسی اور کو اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں۔ اور ”حمی“ بنانے کا طریقہ یہ ہوتا تھا کہ جس علاقے میں وہ سردار یا بادشاہ اپنے لئے ”حمی“ بنانا چاہتا، وہاں کسی اونچے نیچے ٹیلے پر جاتا، اور اپنے ساتھ ایک ”جہیر الصوت“ (بلند آواز والا) کتا ساتھ لیجاتا۔ وہاں اس کتے کو بھوکنے پر آمادہ کرتا، پھر جس جگہ تک کتے کے بھوکنے کی آواز پہنچتی، اس جگہ تک اس سردار کی ”حمی“ بن جاتی تھی۔ پھر عام لوگوں کو اس میں داخل ہونے اور اس میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔

لیکن جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو آپ نے اس رسم کو ختم فرماتے ہوئے یہ اعلان فرمادیا:

﴿لَا حِمٰیَ اِلَّا لِلّٰہِ وَلِرَسُوْلِہٖ﴾ (۲)

یعنی اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی شخص آئندہ اس طرح اپنے لئے ”حمی“ نہیں بنا سکتا۔ یعنی بیت المال کے لئے تو حمی بنائی جاسکتی ہے۔ غیر بیت المال کے لئے یا اپنی ذات کے لئے کوئی شخص ”حمی“ نہیں بنا سکتا۔

اس حدیث میں مثال دیکر آپ سمجھا رہے ہیں کہ جس طرح زمانہ جاہلیت میں سرداروں کی حمی ہوتی تھیں۔ اور عام آدمی کو اس حمی میں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہیں ہوتی تھی۔ چنانچہ عام آدمی اس خوف سے اپنے جانور اس ”حمی“ کے ارد گرد بھی نہیں چراتے تھے کہ اگر کوئی جانور بھٹک کر اس ”حمی“ کے اندر چلا جائے گا تو وہ سردار یا بادشاہ کی سزا کا مستوجب ہو جائے گا۔ اسی طرح مشتبہ امور کا ارتکاب کرنا بھی ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی ”حمی“ کے ارد گرد رہنا۔ جس میں اس بات کا خطرہ ہے کہ کہیں ”محرمات“ کا ارتکاب کر کے اللہ تعالیٰ کی سزا کا مستحق نہ ہو جائے۔ امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ثلث دین قرار دیا ہے۔

مشتبہات سے بچنے کے حکم میں تفصیل

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”مشتبہات“ سے بچنے کا جو حکم دیا ہے،

بعض حالات میں یہ حکم وجوبی ہے، اور بعض حالات میں یہ حکم استحبابی ہے۔ اگر ایک عالم یا مجتہد کسی چیز کی حلت اور حرمت کی تحقیق کر رہا ہے کہ یہ حلال ہے یا حرام ہے؟ اور اس تحقیق کرنے کے نتیجے میں اس کے سامنے دونوں قسم کے دلائل آئے، بعض دلائل اس کی حلت پر دلالت کر رہے ہیں اور بعض دلائل اس کی حرمت پر دلالت کر رہے ہیں۔ اور موازنہ کرنے کے نتیجے میں دونوں طرف کے دلائل وزن کے اعتبار سے برابر معلوم ہو رہے ہیں، اور کسی ایک جانب ترجیح قائم نہیں ہو رہی ہے، ایسی صورت میں وہ چیز ”مشتبہ“ ہو گئی۔ لہذا ایسی صورت میں اس عالم اور مجتہد کو چاہئے کہ جانب حرمت کو ترجیح دیتے ہوئے اس کی حرمت کا فیصلہ کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں ”مشتبہ“ سے بچنے کا حکم ”وجوبی“ ہے۔

یا اگر ایک عام آدمی نے کسی مسئلے پر دو عالموں سے فتویٰ حاصل کیا، ایک عالم نے جواز کا فتویٰ دیا اور دوسرے عالم نے عدم جواز کا فتویٰ دیا، اب اگر اس عام آدمی کو ان دونوں عالموں میں سے کسی ایک کے علم اور تقویٰ پر زیادہ اعتماد ہے تو اس صورت میں اس عامی کو اس عالم کے فتویٰ پر عمل کرنا واجب ہے جس پر زیادہ اعتماد ہے۔ لیکن اگر اس کی نظر میں دونوں عالم اپنے علم اور تقویٰ کے اندر برابر ہیں تو اس صورت میں اس عامی پر واجب ہے کہ وہ اس عالم کے فتویٰ پر عمل کرے جو عدم جواز کا فتویٰ دے رہا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ مسئلہ ”مشتبہات“ میں سے ہو گیا، اور ایسا مشتبہ ہے جس سے بچنے کا حکم ”وجوبی“ ہے۔

بعض حالات میں ”مشتبہات“ سے بچنے کا حکم ”استحبابی“ ہے مثلاً اگر کسی مسئلے میں حلت اور حرمت کے دلائل متعارض ہو جائیں، اور جانب حلت کے دلائل حرمت کے دلائل کے مقابلے میں زیادہ قوی اور رائج ہوں تو اس صورت میں ایک عالم اور مفتی حلت کے دلائل رائج ہونے کی وجہ سے اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دیدیگا۔ لیکن چونکہ جانب حرمت پر بھی کچھ دلائل موجود تھے، جس کی وجہ سے وہ مسئلہ ”مشتبہ“ ہو گیا، لیکن ایسا ”مشتبہ“ ہے جس سے بچنے کا حکم ”استحبابی“ ہے۔ لہذا تقویٰ کا تقاضہ یہ ہے کہ آدمی اس سے پرہیز کرے اور جانب حرمت پر عمل کرے۔

انگریزی روشنائی کا حکم

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس اللہ سرہ فتویٰ کے اندر تو اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ عام لوگوں کو جتنی زیادہ سے زیادہ سہولت دی جاسکتی ہو، وہ ان کو دے دی جائے، لیکن خود اپنے عمل میں سختی کا پہلو اختیار فرماتے تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں جب انگریزی

روشنائی کا رواج شروع ہوا، جس کو ہم لوگ آج کل سیاہی والے قلم میں استعمال کرتے ہیں۔ تو اس روشنائی کے استعمال کے جواز اور عدم جواز کا مسئلہ کھڑا ہو گیا۔ اس لئے کہ اس روشنائی میں اسپرٹ ہوتی ہے اور اسپرٹ میں ”الکحل“ شامل ہوتی ہے جو شراب ہی کی ایک قسم ہے۔ اور شراب نجس ہے تو اسپرٹ بھی نجس ہوگی۔ اور اس اسپرٹ سے بننے والی روشنائی بھی نجس ہونی چاہئے۔ لہذا اس روشنائی کا استعمال ناجائز ہونا چاہئے۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے کی تحقیق کے بعد ایک مفصل فتویٰ تحریر فرمایا، جس میں آپ نے لکھا کہ جو ”الکحل“ اسپرٹ میں شامل ہوتی ہے، وہ اشربہ اربعہ میں سے کسی سے بنی ہوئی نہیں ہوتی، نہ وہ کھجور کی ہوتی ہے اور نہ انگور کی ہوتی ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق یہ روشنائی ناپاک نہیں۔ لہذا اس کا استعمال بھی جائز ہے۔ اور اگر کسی کپڑے پر لگ جائے تو اس سے کپڑا ناپاک نہیں ہوگا۔ لیکن حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے تقریباً ایک ہزار تصانیف چھوڑیں، زندگی بھر اس روشنائی کو استعمال نہیں فرمایا، بلکہ سیاہی والا قلم بھی استعمال نہیں کیا، ہمیشہ لکڑی کا قلم اور دیسی روشنائی استعمال فرمائی، اور اسی سے تمام تصانیف تحریر فرمائیں۔ اسی کی طرف حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں اشارہ فرمایا۔

﴿دع ما یریبک الی ما لا یریبک﴾ (۳)

یعنی شک والی چیزوں کو چھوڑ کر ان چیزوں کو اختیار کرو جس میں شک نہ ہو۔

باب ماجاء فی اکل الربوا

﴿عن ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل الربوا وموكله وشاہدہ وکاتبہ﴾ (۴)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کھانے والے، کھلانے والے، سودی معاملے میں گواہ بننے والے اور سود کا معاملہ لکھنے والے پر لعنت فرمائی ہے۔ اس حدیث سے پتہ چلا کہ جس طرح سود کا معاملہ کرنا ناجائز اور حرام ہے۔ اسی طرح سود کے معاملے میں دلائی کرنا یا سود کا حساب کتاب لکھنا بھی ناجائز ہے۔ اسی حدیث کی بنیاد پر یہ فتویٰ دیا جاتا ہے کہ آج کل بینکوں کی ملازمت جائز نہیں، کیونکہ اس کی وجہ سے آدمی کسی نہ کسی درجے میں سود کے معاملات میں ملوث ہو جاتا ہے۔

وکاتبہ

اس کی تفصیل میں حافظ ابن حجرؒ نے یہ لکھا ہے کہ کاتب سود سے مراد وہ شخص ہے جو کہ عقد سود کے وقت سود وغیرہ کا حساب لکھ کر عاقدین کی اس عقد میں معاونت کرتا ہے، وہ اس وعید میں داخل ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص عقد سود کے انعقاد کے وقت یہ حساب و کتاب نہیں لکھتا بلکہ عقد کے بعد جب وہ پچھلے عرصہ کے تمام حسابات اور کارگزاری اور رپورٹیں وغیرہ لکھتا ہے گو اس کے ذیل میں سود کے حسابات بھی اسے لکھنے پڑتے ہیں، غرض یہ کہ اس حساب و کتاب سے عقد سود میں معاونت نہیں ملتی، تو وہ شخص اس وعید میں داخل نہیں ہوگا۔ اگر اس تفصیل کو پیش نظر رکھا جائے تو اس سے ان حضرات کی الجھن دور ہو سکتی ہے جن کا کام اکاؤنٹس اور آڈٹ وغیرہ کا ہے، ان لوگوں کو مختلف فرموں، اداروں اور کمپنیوں کے پورے سال کے حسابات لکھنے پڑتے ہیں اور اس کی چیکنگ کرنی ہوتی ہے، اس میں انہیں سود وغیرہ جس کا کمپنی نے عقد کیا ہوتا ہے، اسے بھی لکھنا پڑتا ہے، لیکن ان کا یہ لکھنا محض ایک سالانہ رپورٹ اور کارگزاری کی حیثیت رکھتا ہے، اس سے کمپنی کی سودی لین دین میں کوئی معاونت نہیں ہوتی۔ لہذا یہ حضرات اس وعید میں داخل نہیں ہوں گے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

بینک کی ملازمت کیوں ناجائز ہے؟

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ بینک کی ملازمت کیوں حرام ہے؟ اس لئے کہ آج کل تو ہر جگہ سے پیسہ بینک ہی کے واسطے سے آتا ہے۔ کوئی بھی چیز سود سے پاک نہیں۔ لہذا پھر تو ہر چیز حرام ہونی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے ہر چیز کی حد مقرر کر دی ہے کہ اس حد تک جائز ہے اور اس حد کے آگے ناجائز ہے۔ لہذا بینک کی ملازمت ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بینک کے اندر سودی لین دین ہوتا ہے۔ اور جو شخص بھی بینک میں ملازم ہے وہ کسی نہ کسی درجے میں سودی لین دین میں تعاون کر رہا ہے۔ اور کسی بھی گناہ کے کام میں تعاون کرنا قرآن کریم کے ارشاد کے مطابق حرام ہے؟ فرمایا:

﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدہ: ۲)

اس وجہ سے بینک کی ملازمت حرام ہے۔ جہاں تک اس اشکال کا تعلق ہے کہ ہر پیسہ بینک ہی کے واسطے سے ہم تک پہنچتا ہے، لہذا ہر پیسہ حرام ہونا چاہئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بینک سے پیسے جائز اور حلال طریقے سے آرہے ہیں تو ان پیسوں کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور اگر ناجائز اور حرام طریقے سے آرہے ہیں تو ان کا استعمال بھی حرام ہوگا۔

ربوا القرآن اور ربوا الحدیث

لفظ ”الربوا“ لغت میں زیادتی کے معنی میں آتا ہے۔ اور شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق پانچ قسم کے معانی کے لئے ہوا ہے، لیکن زیادہ تر اس کا استعمال دو معنوں کے لئے ہوتا ہے۔ ایک ”ربوا النسیئہ“ کے لئے اور دوسرے ”ربوا الفضل“ کے لئے۔ ”ربوا النسیئہ“ کی تعریف یہ ہے کہ:

﴿هو القرض المشروط فيه الاجل و زيادة مال على المستقرض﴾

اس کو ”ربوا القرآن“ بھی کہتے ہیں۔ اور ”ربوا الفضل“ کی تعریف یہ ہے کہ دو ہم جنس چیزوں میں آپس کے تبادلے کے وقت کمی زیادتی کرنا۔ اس کو ”ربوا الحدیث“ بھی کہتے ہیں۔ اس لئے کہ پہلی قسم کے ربا کو قرآن کریم نے اور دوسری قسم کے ربا کو حدیث نے حرام قرار دیا ہے۔

سود مفرد اور سود مرکب دونوں حرام ہیں

بعض لوگ یہ اشکال کرتے ہیں کہ قرآن کریم نے صرف سود مرکب کو حرام قرار دیا ہے۔ سود مفرد کو حرام نہیں کہا۔ اور قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

﴿يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا الربوا اضعافا مضاعفة﴾ (آل عمران: ۳۰)

اس آیت میں ربا کے ساتھ ”اضعافا مضاعفة“ کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور نبوی قید پر داخل ہوئی ہے۔ لہذا صرف وہ ربا ممنوع ہوگا جس میں سود کی رقم رأس المال سے کم از کم دوگنی ہو جائے۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں۔ کیونکہ ”اضعافا مضاعفة“ کی قید باجماع امت احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، اور یہ قید بالکل ایسی ہے جیسے قرآن کریم کی ایک دوسری آیت میں فرمایا:

﴿لا تشعروا بآيتي ثمنا قليلا﴾ (البقرة: ۴۱)

اس آیت میں اگرچہ ”ثمن قلیل“ کی قید لگی ہوئی ہے۔ لیکن کوئی بھی عقل مند انسان اس آیت کا یہ مطلب نہیں لیتا کہ آیات قرآنی کو ”ثمن قلیل“ کے ساتھ فروخت کرنا تو جائز نہیں، لیکن ”ثمن کثیر“ کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس قید کے اتفاقی ہونے کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

① قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُوْمِنِينَ﴾ (البقرة: ۲۷۸)

اس آیت میں لفظ ”ما“ عام ہے۔ جو ربا کی ہر قلیل اور کثیر مقدار کو شامل ہے۔

② خطبہ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرما دیا کہ:

﴿الرِّبَا مَوْضِعٌ كُلُّهُ، وَأَوَّلُ رِبَاٍ أَضْعَفُ رِبَاٍ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَمَّا نَهَى مَوْضِعَ كُلِّهِ﴾ (۵)

اس حدیث میں لفظ ”کُلُّہ“ ہر مقدار ربا کی حرمت پر صریح ہے۔

③ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿كُلُّ قَرْضٍ جَوْنُفَعًا فَهُوَ رِبَاٌ﴾ (۶)

اس حدیث میں لفظ ”نفعاً“ اس بات پر دال ہے کہ نفع کی ہر مقدار حرام ہے۔ اس تفصیل سے

معلوم ہوا کہ آیت میں ”اضعافاً مضعفة“ کی قید احترازی نہیں، بلکہ اتفاقی ہے۔

اعلان جنگ

حرمت ربا کی آیات قطعی الدلالت ہیں، اور ربا کا معاملہ کرنے والوں کے بارے میں جو شدید وعید قرآن کریم میں آئی ہے، ایسی شدید وعید شاید کسی دوسرے گناہ پر نہیں آئی، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُوْمِنِينَ ۚ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا لَأَكُنَّ بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (البقرة: ۲۷۸-۲۷۹)

اس آیت میں صاف اعلان فرمادیا کہ اگر تم سودی لین دین نہیں چھوڑو گے تو پھر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اعلان جنگ سن لو۔

کیا موجودہ بینکوں کا سود حرام نہیں؟

آج پوری دنیا سود کے گرداب میں پھنسی ہوئی ہے۔ اور سرمایہ دارانہ نظام کی تو بنیاد ہی سود پر قائم ہے، سارے بینک سود کی بنیاد پر چل رہے ہیں۔ ساری تجارتیں سود کی بنیاد پر ہو رہی ہیں، بڑے بڑے سرمایہ دار اور بڑی بڑی کمپنیاں سودی بنیادوں پر بینک سے قرضہ لیتی ہیں اور اس سے اپنا کاروبار چلاتی ہیں۔

چنانچہ عالم اسلام میں بعض عناصر ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ موجودہ بینکوں کا سود وہ سود نہیں ہے جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا ہے۔ اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اس زمانے میں لوگ اپنی ذاتی ضروریات کے لئے قرض لیا کرتے تھے۔ مثلاً ایک آدمی کے پاس کھانے کے پیسے نہ ہوتے تو وہ بھوک کی حالت میں کسی صاحب استطاعت کے پاس جاتا اور اس کو جاکر کہتا کہ میں بھوکا ہوں، مجھے کچھ پیسے قرض دیدو تاکہ بیوی بچوں کو کھانا کھلا سکوں۔ جواب میں صاحب استطاعت کہتا کہ میں سود پر قرض دوں گا، لہذا تم یہ وعدہ کرو کہ اس قرض کے ساتھ اتنا سود ادا کرو گے۔ ظاہر ہے کہ یہ ظلم کی بات تھی کہ ایک آدمی بھوکا ہے اور اس بھوک کو مٹانے کے لئے آپ سے قرض مانگ رہا ہے تو آپ اس سے سود کا مطالبہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ آپ کا اصل فرض تو یہ تھا کہ آپ اپنی طرف سے اس کی بھوک مٹانے کا انتظام کرتے، نہ یہ کہ اس کو قرض دے کر الٹا اس سے سود کا مطالبہ کریں۔ ایسے سود کے بارے میں قرآن کریم نے فرمایا کہ اگر تم اس کو نہیں چھوڑو گے تو تمہارے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ ہے۔

یا مثلاً ایک شخص کے گھر میں میت ہو گئی۔ اور اس کے پاس کفن دفن کے لئے پیسے نہیں ہیں۔ وہ دوسرے شخص کے پاس جاتا ہے اور اس سے قرض مانگتا ہے تاکہ میت کے کفن دفن کا انتظام کر سکے۔ اس موقع پر قرض دینے والا یہ مطالبہ کرے کہ میں اس وقت تک تمہیں قرض نہیں دوں گا جب تک تم اتنا سود ادا نہیں کرو گے۔ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر سود کا مطالبہ کرنا انسانیت اور مروت کے خلاف بات تھی، اس لئے اس قسم کے سود کو قرآن کریم نے حرام قرار دے دیا۔

تجارتی قرضوں پر سود

لیکن جہاں تک موجودہ دور کے بینکوں کے سود کا تعلق ہے، اس میں قرض لینے والے غریب

غریاء نہیں ہوتے جن کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہیں ہوتا، اور جن کے پاس میت کے کفن دفن کے انتظام کے لئے پیسے نہیں ہوتے۔ ایسے غریب غریاء کو تو بینک قرض دیتا ہی نہیں۔ اگر ہم اور آپ میں سے کوئی بینک سے قرض لینے جائیں گے تو بینک والے ہمیں مار کر باہر نکال دیں گے۔ بلکہ بینک سے قرض لینے والے بڑے بڑے سرمایہ دار اور دولت مند ہوتے ہیں، جو بھوک مٹانے اور کفن دفن کے لئے قرض نہیں لیتے، بلکہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بینک سے قرض لے کر اس رقم کو اپنی تجارت میں لگا کر اس کو اور زیادہ ترقی دیں گے اور زیادہ نفع کمائیں گے، مثلاً ایک لاکھ روپیہ بینک سے قرض لے کر اس سے دو لاکھ بنائیں گے۔

دوسری طرف وہ روپیہ جو سرمایہ دار بینک سے بطور قرض لیتا ہے وہ عوام کا روپیہ ہوتا ہے، جنہوں نے اپنی کمائی سے بچا بچا کر یہ روپیہ بینک میں بطور امانت کے رکھوایا ہے۔ لہذا جو سرمایہ دار بینک سے قرض لے رہا ہے اگر اس سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس قرض کے ذریعہ تجارت کر کے جو نفع کماؤ گے، اس نفع میں سے اتنا فیصد تم بینک کو بطور سود ادا کرو تو اس میں کونسا ظلم ہو جائے گا؟ اور اس زمانے میں جو سود رائج تھا اس میں قرض لینے والے پر ظلم ہوتا تھا۔ اس لئے قرآن کریم نے اس سود کو حرام قرار دیدیا۔ لہذا موجودہ دور کے بینکوں کا سود حرام نہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس بات کو اس طرح بھی کہا جاسکتا ہے کہ ایک قرض وہ ہے جس کو انسان اپنی ذاتی ضروریات کی تکمیل کے لئے لیتا ہے۔ ایسے قرض کو ”صرفی قرض“ کہتے ہیں۔ دوسرا قرض وہ ہے جس کو انسان تجارت کرنے اور نفع کمانے کے لئے لیتا ہے، ایسے قرض کو ”تجارتی قرض“ یا ”پیداواری“ قرض کہتے ہیں۔ سود کے جواز کے قائلین کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے ”صرفی قرض“ پر لئے جانے والے سود کو حرام کہا ہے۔ ”تجارتی قرض“ پر لیا جانے والا سود اس حرمت میں داخل نہیں۔

سود کے جواز پر استدلال

سود کے جواز کے قائلین قرآن کریم کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿أَحِلَّ لَكُمُ الْمُبَاعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ۲۷۵)

اس آیت میں لفظ ”الرِّبَا“ معرف باللام ہے۔ اور الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لئے ہو، لہذا لفظ ”ربا“ سے وہ مخصوص ”ربا“ مراد ہوگا جو زمانہ جاہلیت میں اور حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور میں رائج تھا۔ اور اس زمانے میں صرف ”صرفی قرض“ اور اس پر سود لینے کا رواج تھا، ”تجارتی قرض“ اور اس پر سود لینے کا اس وقت رواج نہیں تھا۔ اور جو چیز اس زمانے میں رائج ہی نہیں تھی، قرآن کریم اس کو کیسے حرام قرار دے سکتا ہے؟ لہذا حرمت سود کا اطلاق صرف ”صرفی قرض“ پر لے جانے والے سود پر ہوگا۔ ”تجارتی قرض“ پر لے جانے والے سود پر نہیں ہوگا۔

سود کے جواز کے قائلین

یہ وہ استدلال ہے جو اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگوں کی طرف سے کیا گیا۔ اور جس کی بنیاد پر یہ کہا گیا کہ بینکوں کا سود جائز ہے۔ یہاں تک کہ مصر کے موجودہ مفتی اعظم نے بھی بینکوں کے سود کے حلال ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے۔ اور اس فتویٰ کی وجہ سے پورے عالم عرب میں ایک غلط فہمی برپا ہے اور اس کا چرچا ہے۔ ان کے علاوہ عالم اسلام کے ہر خطے میں کوئی نہ کوئی اس موقف کا حامل کھڑا ہوتا رہا ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں سرسید احمد خان، عرب میں مفتی عبدہ رشید رضا بھی اس موقف کے حامل گزرے ہیں۔ پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب کا موقف بھی یہی تھا۔ اور جسٹس قدیر الدین نے اس کے جواز پر ایک رسالہ لکھا تھا۔ اگر آدمی غور سے نہ دیکھے تو بظاہر جواز کے قائلین کا استدلال دل کو اپیل کرتا ہے کہ اگر ایک سرمایہ دار بینک سے قرض لے کر نفع کما رہا ہے تو اس سے سود کا مطالبہ کرنے میں کون سے ظلم اور جرم کی بات ہے؟ چنانچہ نو تعلیم یافتہ طبقہ اس استدلال سے مرعوب ہو کر ان کا حامی ہو جاتا ہے۔

حکم حقیقت پر لگتا ہے، صورت پر نہیں

حقیقت یہ ہے کہ جواز کے قائلین کا استدلال زبردست مغالطے پر مبنی ہے، ان کے استدلال کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں۔ ان کے استدلال کا صغریٰ یہ ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی سود رائج نہیں تھا۔ اور کبریٰ یہ ہے کہ جو چیز عہد رسالت میں رائج نہ ہو، اس پر حرمت کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ یہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ہیں، لہذا ان کا استدلال درست نہیں۔

پہلے کبریٰ کو سمجھ لیں کہ یہ کبریٰ غلط ہے۔ دیکھئے اصول یہ ہے کہ قرآن یا حدیث جب کسی چیز پر حلت یا حرمت کا حکم لگاتے ہیں تو وہ حکم اس چیز کی کسی خاص شکل یا صورت پر نہیں لگاتے، بلکہ

اس چیز کی حقیقت پر لگاتے ہیں۔ لہذا جہاں وہ حقیقت پائی جائیگی، وہاں وہ حکم آجائے گا۔ مثلاً شراب کو لے لیں، جس زمانے میں شراب حرام ہوئی، اس زمانے میں اس زمانے کے لوگ اپنے گھروں میں انگور کا شیرہ اپنے ہاتھوں سے نکال کر اس کو سزا کر شراب بناتے تھے۔ لہذا اب موجودہ دور میں کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ چونکہ اس زمانے میں لوگ اپنے ہاتھوں سے اپنے گھروں میں شراب بناتے تھے۔ اور اس کی حفظان صحت کے اصولوں کا لحاظ نہیں رکھا جاتا تھا، اس لئے شراب حرام قرار دیدی گئی تھی۔ اب چونکہ موجودہ دور میں نشاندہ مشینوں کے ذریعہ حفظان صحت کے تمام اصولوں کو مد نظر رکھتے ہوئے بڑی صفائی ستھرائی کے ساتھ شراب بنائی جاتی ہے، اس لئے شراب کی حرمت کا اطلاق موجودہ دور کی شراب پر نہیں ہوگا۔ ظاہر ہے کہ یہ استدلال بالکل احمقانہ ہے۔ اس لئے کہ شریعت نے شراب کی کسی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیا، بلکہ اس کی حقیقت کو حرام قرار دیا ہے۔ لہذا جس چیز میں شراب کی وہ حقیقت پائی جائے گی اس پر حرمت کا اطلاق ہو جائے گا۔ چاہے اس کی وہ مخصوص صورت حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو۔ لہذا آج اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دہسکی، بیڑ، اور براندی موجود نہیں تھی، اس لئے یہ حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اگرچہ اس نام سے اور اس شکل میں موجود نہیں تھی۔ مگر اس کی حقیقت یعنی ”ایسا مشروب جو نشہ آور ہو“ موجود تھی۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حقیقت کو حرام قرار دیا تھا، اب یہ حقیقت ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی۔ چاہے کسی زمانے میں بھی ہو، اور کسی بھی نام سے پائی جائے۔

ایک لطیفہ / گانا بجانا حرام نہ ہوتا

ہندوستان کا ایک گویا (گانے والا) ایک مرتبہ حج کر۔ نے گیا، حج سے فارغ ہونے کے بعد مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ جا رہا تھا تو اس زمانے میں راستے میں قیام کے لئے منزلیں ہوتی تھیں۔ اس نے بھی رات گزارنے کے لئے ایک منزل پر قیام کیا، تھوڑی دیر کے بعد اسی منزل پر ایک عرب گویا آیا، اور عرب گویے نے وہاں بیٹھ کر عربی میں گانا بجانا شروع کر دیا۔ اس عرب گویے کی آواز بہت خراب اور بھدی تھی۔ ہندوستانی گویے کو اس کی آواز سے بہت کراہیت اور وحشت ہوئی۔ جب اس نے گانا بجانا بند کیا تو ہندوستانی گویے نے کہا کہ آج یہ بات میری سمجھ میں آئی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے گانا بجانا کیوں حرام قرار دیا تھا۔ اس لئے کہ آپ نے اس جیسے بدوؤں کا گانا سنا

تھا۔ اگر آپ میرا گناہ سن لیتے تو کبھی حرام قرار نہ دیتے۔

پھر تو خنزیر حلال ہونا چاہیے!

آج کل یہ مزاج بن گیا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں لوگ یہ کہتے ہیں کہ صاحب! چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ چیز یا یہ عمل اس طرح ہوتا تھا، اس لئے آپ نے اس کو حرام قرار دیا تھا۔ لیکن آج کل چونکہ یہ عمل اس طرح نہیں ہو رہا ہے، اس لئے یہ حرام نہیں۔ حتیٰ کہ کہنے والوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ شریعت نے خنزیر کو اس لئے حرام قرار دیا تھا کہ اس زمانے میں خنزیر گندے رہتے تھے۔ غلاظت کھاتے تھے، گندے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی تھی۔ لیکن آج کل تو بہت صاف ستھرے ماحول میں ان کی پرورش ہوتی ہے۔ اور ان کی پرورش کے لئے اعلیٰ درجے کے فارم قائم کر دیے گئے ہیں۔ لہذا اب ان کے حرام ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے حلال ہونے چاہئیں۔

بالکل اسی طرح سود کے بارے میں یہی کہا جاتا ہے کہ اگر یہ ”تجارتی سود“ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس کو حرام قرار نہ دیتے۔ اس کا جواب پہلے دیا جا چکا ہے کہ شریعت جس چیز کو حرام قرار دیتی ہے اس کی حقیقت کو حرام قرار دیتی ہے، اس کی خاص شکل اور صورت کو حرام قرار نہیں دیتی، اسی طرح سود کی بھی حقیقت کو حرام قرار دیا ہے۔ لہذا جہاں کہیں وہ حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی، چاہے اس ”سود“ کی مخصوص شکل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود ہو، یا نہ ہو۔

”سود“ کی حقیقت

اب دیکھنا یہ ہے کہ ”سود“ کی حقیقت کیا ہے جس کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔ اور یہ حقیقت موجودہ دور کے ”تجارتی سود“ میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ سود کی حقیقت یہ ہے کہ ”کسی شخص کو دیے ہوئے قرض پر طے کر کے کسی بھی قسم کی زیادتی کا مطالبہ کرنا“ مثلاً میں نے ایک شخص کو سو روپے بطور قرض دیے۔ اور اس کے ساتھ یہ طے کر لیا کہ ایک ماہ بعد تم سے ایک سو پانچ روپے واپس لوں گا تو یہ سود ہے، البتہ اگر طے نہیں کیا بلکہ میں نے اس کو ویسے ہی سو روپے قرض دیدیے لیکن قرض لینے والے نے قرض واپس کرتے وقت اپنی خوشی سے ایک سو پانچ روپے واپس

کئے تو یہ سود اور حرام نہیں۔

قرض کی واپسی کی عمدہ شکل

خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ جب آپ کسی کے مقروض ہوتے، اور قرض خواہ قرض کا مطالبہ کرتا تو آپ اس کا قرض کچھ زیادتی کے ساتھ واپس کرتے تاکہ اس کی دل جوئی ہو جائے، لیکن چونکہ یہ زیادتی پہلے سے طے شدہ نہیں ہوتی تھی، اس لئے وہ سود نہیں ہوتی تھی، حدیث کی اصطلاح میں اس کو ”حسن القضاء“ کہا جاتا ہے، یعنی اچھے طریقے سے قرض کی ادائیگی کرنا۔ بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک فرمایا کہ:

﴿ان خياركم احسنكم قضاء﴾ (۷)

یعنی تم میں سے بہترین لوگ وہ ہیں جو قرض کی ادائیگی میں اچھا معاملہ کرنے والے ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ طے کر کے زیادہ ادا کرنا تو سود ہے اور طے کئے بغیر زیادہ ادا کرنا سود نہیں۔ بلکہ ”حسن قضاء“ ہے۔ بہر حال، چونکہ ”سود“ کی مندرجہ بالا حقیقت موجودہ بینکوں کے ”تجارتی سود“ میں پائی جاتی ہے، اس لئے تجارتی سود بھی حرام ہوگا۔ مندرجہ بالا تفصیل سے تجارتی سود کے جواز کے قائلین کی دلیل کا کبرئی غلط ثابت ہو گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی پھیلاؤ

ان کی دلیل کا صغریٰ یہ تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی سود مسموم نہیں تھا۔ یہ صغریٰ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ عرب کا وہ معاشرہ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ اس میں بھی آج کے دور کی جدید تجارت کی تقریباً بنیادیں موجود تھیں۔ مثلاً آجکل مشترکہ کمپنیاں قائم ہوتی ہیں۔ جن کو ”جوائنٹ اسٹاک کمپنیاں“ کہا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ یہ چودھویں صدی کی پیداوار ہے۔ اس سے پہلے اس کا وجود نہیں تھا، لیکن جب ہم عرب کی تاریخ اٹھا کر دیکھتے ہیں تو۔ نرأتا ہے کہ عرب کا ہر قبیلہ ایک مستقل ”جوائنٹ اسٹاک کمپنی“ ہوتا تھا۔ اس لئے کہ، بچے میں تجارت کا طریقہ یہ تھا کہ قبیلے کے تمام افراد اپنا ایک ایک درہم اور ایک ایک دینار، ہر ایک جگہ جمع کر دیتے۔ پھر اس رقم کو قافلے والے شام لے جا کر اس سے مال تجارت لاکر فروخت کرتے، چنانچہ آپ نے ”تجارتی قافلوں“ کا نام سنا ہوگا، وہ

یہی کام کیا کرتے تھے، چنانچہ قرآن کریم میں یہ جو آیت ہے:

﴿لَا يَلْفُ قَرِيشٌ الْفَهْمَ رَحْلَةَ الشَّاءِ وَالصِّيفِ﴾ (القریش: ۱)

اس آیت میں گرمیوں اور سردیوں کے جن سفروں کا ذکر ہے، اس سے مراد یہی تجارتی قافلے ہیں جو سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف سفر کیا کرتے تھے، اور ان کا کام یہ ہوتا تھا کہ یہاں مکہ مکرمہ سے سامان لے جا کر وہاں فروخت کر دیتے اور وہاں سے سامان تجارت لا کر مکہ مکرمہ میں فروخت کر دیتے، ان قافلوں میں بعض اوقات ایک ایک آدمی اپنے قبیلے سے دس دس لاکھ دینار قرض لیتا تھا۔ ظاہر ہے وہ یہ قرض کھانے پینے کی ضرورت کے لئے یا کفن و دفن کے انتظام کے لئے نہیں لیتا تھا۔ بلکہ وہ تجارتی مقصد ہی کے لئے لیتا تھا۔

حضرت ابو سفیان رضی اللہ عنہ کا تجارتی قافلہ

حضرت ابو سفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہ جس تجارتی قافلے کے ساتھ شام سے مکہ مکرمہ آرہے تھے، جس پر مسلمانوں نے حملہ کرنے کا ارادہ کیا تھا، جس کے نتیجے میں مسلمانوں اور کفار کے درمیان جنگ بدر پیش آئی۔ اس قافلے کے بارے میں محدثین اور اصحاب السیر نے لکھا ہے کہ:

﴿لَمْ يَبْقَ قَرَشِي وَلَا قَرَشِيَّةٌ عِنْدَهُ دَرَاهِمٌ إِلَّا وَبَعَثَ بِهِ فِي
الْبَعِيرِ﴾

یعنی، جس قریش مرد یا عورت کے پاس ایک درہم بھی تھا وہ اس نے اس تجارتی قافلے میں بھیج دیا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ قبیلے اس طرح مشترک سرمائے سے تجارت کرتے تھے۔ روایات میں آتا ہے کہ بنو مغیرہ اور بنو ثقیف کے درمیان آپس میں قبائلی سطح پر سود کا لین دین ہوتا تھا، ایک قبیلہ دوسرے قبیلے سے سود پر قرض لیتا اور دوسرا قرض دیتا تھا۔ ایک قبیلہ سود کا مطالبہ کرتا اور دوسرا قبیلہ اس سر سود کو ادا کرتا تھا۔ اور یہ سب تجارتی قرض ہوتے تھے۔

سب سے پہلے چھوڑا جانے والا سود

حجۃ الوداع کے موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سود کی حرمت کا اعلان فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿وَرَبُّوا الْجَاهِلِيَّةَ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رَبِّوَاءِ أَضْعَافُ رِبَا الْعَبَّاسِ﴾

بن عبد المطلب، فانه موضوع کلمہ (۸)

یعنی آج کے دن جاہلیت کا سود چھوڑ دیا گیا، اور سب سے پہلا سود جو میں چھوڑتا ہوں وہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سود ہے۔ وہ سب کا سب ختم کر دیا گیا۔ چونکہ حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کو سود پر قرض دیا کرتے تھے، اس لئے آپ نے فرمایا کہ میں آج کے دن ان کا وہ سود جو دوسرے لوگوں کے ذمے ہے، وہ ختم کرتا ہوں۔ روایات میں آتا ہے کہ وہ سود دس ہزار مثقال سونا تھا، اور ایک مثقال تقریباً ۴ ماشے کا ہوتا ہے۔ اور یہ دس ہزار مثقال سونا کوئی سرمایہ اور اس المال نہیں تھا، بلکہ یہ وہ سود تھا جو اصل رقم پر واجب ہوا تھا۔ اس سے اندازہ لگائیے کہ وہ قرض جس پر دس ہزار مثقال سونے کا سود لگ گیا ہو، کیا وہ صرف کھانے پینے کی ضرورت پوری کرنے کے لئے لیا گیا تھا؟ ظاہر ہے کہ وہ قرض تجارت کی غرض سے لیا گیا ہوگا۔

عہد صحابہ میں بینکاری کی ایک مثال

صحیح بخاری کی کتاب الجہاد میں ہے کہ حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے پاس بالکل ایسا نظام قائم کیا ہوا تھا جیسے آج کل بینکنگ کا نظام ہوتا ہے، لوگ ان کے پاس بطور امانت بڑی بڑی رقمیں رکھوانے کے لئے آتے تو وہ ان سے کہتے:

لَا وَلَٰكِن هُوَ السَّلَفُ

یہ امانت نہیں بلکہ یہ قرض ہے۔ یعنی میں یہ رقم تم سے بطور قرض لیتا ہوں۔ یہ میرے ذمے قرض ہے۔ لیکن وہ ایسا کیوں کرتے تھے؟ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ قرض کی صورت میں طرفین کا فائدہ تھا، امانت رکھوانے والوں کا تو یہ فائدہ تھا کہ اگر یہ رقم امانت کے طور پر رکھی ہوتی تو اس صورت میں حفاظت کے باوجود اگر ہلاک ہو جاتی یا چوری ہو جاتی تو اس کا ضامن حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر نہ آتا، کیونکہ امانت کا ضامن نہیں ہوتا، اس کے برخلاف قرض کی رقم اگر ہلاک ہو جائے یا چوری ہو جائے تو اس کا ضامن قرض لینے والے پر آتا ہے۔ لہذا امانت رکھوانے والوں کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کی رقم محفوظ اور مضمون ہو گئی۔ اور دوسری طرف حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ فائدہ ہوا کہ ان کو اس بات کا اختیار حاصل ہو گیا کہ وہ اس رقم کو جہاں چاہیں صرف کریں یا تجارت میں لگائیں۔ اس لئے کہ اگر وہ رقم امانت ہوتی تو امانت محضہ کو تجارت میں لگانا جائز نہیں۔

جب حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوا تو ان کے بیٹے حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے قرضوں کا حساب لگایا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

﴿فحسبت ما عليه من الديون، فوجدته ألفي ألف ومائتي ألف﴾

یعنی جب میں نے ان کے ذمے واجب الاداء قرضوں کا حساب لگایا تو وہ بائیس لاکھ دینار (۲۲،۰۰۰،۰۰۰) نکلے۔ ظاہر ہے کہ اتنا بڑا قرض ”تجارتی قرض“ ہی تھا، صرفی قرض نہیں تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تجارتی قرضوں کا رواج تھا۔

ایک اور مثال

تاریخ طبری میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ خلافت کے حالات میں لکھا ہے کہ ہند بنت عتبہ جو حضرت ابوسفیانؓ کی بیوی تھیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آئیں اور بیت المال سے قرض دیے جانے کی اجازت طلب کی۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قرض کی اجازت دیدی۔ انہوں نے اس قرض کی رقم سے ”بلاد کلب“ میں جا کر تجارت کی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ قرض بھوک مٹانے کے لئے یا میت کی تدفین کے لئے نہیں لیا گیا تھا، بلکہ تجارت کے لئے لیا گیا تھا۔ اسی طرح کی اور بہت سی مثالیں عہد رسالت اور عہد صحابہ میں موجود ہیں جو میں نے ”کملہ فتح الملہم“ میں تفصیل کے ساتھ لکھ دی ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہوا کہ یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ عہد رسالت میں تجارتی قرضے نہیں لئے جاتے تھے، بلکہ تجارتی قرضوں کا رواج تھا، البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ”ربا“ کی حرمت کے اعلان کے بعد ان پر سود کا لین دین موقوف ہو گیا تھا۔ لہذا تجارتی سود کو جائز کہنے والوں نے جو دلیل پیش کی تھی، اس کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں غلط ثابت ہو گئے۔

سود کو جائز کہنے والوں کا ایک اور استدلال

”سود“ کو جائز قرار دینے والوں کی طرف سے ایک استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ذاتی ضروریات کے لئے یا کھانے پینے کی ضروریات کے لئے قرض مانگتا ہے، اور قرض دینے والا شخص قرض دینے سے پہلے اس سے ”سود“ کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ ظلم اور ناانصافی کی بات ہے

اور ایک غیر انسانی حرکت ہے، لیکن جو شخص تجارت کی غرض سے قرض مانگتا ہے تاکہ اس قرض کی رقم کو تجارت میں لگا کر زیادہ سے زیادہ نفع کمائے۔ اگر اس سے ”سود“ کا مطالبہ کیا جائے تو اس میں ظلم کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس استدلال کی تائید میں قرآن کریم کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

﴿وَأَنْ تَبْسُمُ فَلَکُمْ دُورٌ أَمْوَالُکُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ۲۷۹)

یعنی اگر تم ”سود“ سے توبہ کر لو تو پھر تمہارا جو رأس المال ہے، وہ تمہارا حق ہے، نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے۔ اس آیت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ ”سود“ کی حرمت کی علت ”ظلم“ ہے، اور یہ ظلم صرف سود میں تو پایا جاتا ہے، لیکن تجارتی سود میں نہیں پایا جاتا، اس لئے ”تجارتی سود“ حرام نہ ہونا چاہئے۔

علت اور حکمت میں فرق

اس دلیل کے اندر چند در چند مغالطے ہیں۔ پہلا مغالطہ یہ ہے کہ اس دلیل میں ”ظلم“ کو ربائی حرمت کے لئے علت قرار دیا ہے۔ حالانکہ ظلم دور کرنا ربائی حرمت کی علت نہیں ہے بلکہ اس کی حکمت ہے۔ اور حکم کا دار و مدار ”علت“ پر ہوتا ہے۔ حکمت پر نہیں ہوتا۔ اس کی سادہ سی مثال یہ سمجھئے کہ آپ نے دیکھا ہو گا کہ سڑکوں پر سنگل لگے ہوتے ہیں، اس میں تین رنگ کی بتیاں ہوتی ہیں۔ سرخ، پیلی، سبز، جس وقت سرخ بتی جل رہی ہو، اس وقت حکم یہ ہے کہ رک جاؤ۔ اور جس وقت سبز بتی جلے، اس وقت چل پڑو۔ اور سنگل کا یہ نظام اس لئے قائم کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعہ ٹریفک میں نظم و ضبط قائم کیا جائے اور حادثات کی روک تھام کی جائے، اور تصادم کا خطرہ کم سے کم کیا جائے۔ اس میں یہ جو کہا گیا کہ ”سرخ بتی پر رک جاؤ“ یہ حکم ہے، اور ”سرخ بتی“ اس حکم کی ”علت“ ہے۔ اور اس کے ذریعے حادثات کی روک تھام، اس حکم کی ”حکمت“ ہے۔ اب ایک شخص رات کے بارہ بجے گاڑی چلاتا ہوا سنگل کے پاس پہنچا تو سرخ بتی جل رہی تھی۔ لیکن چاروں سے کوئی گاڑی اور ٹریفک نہیں آ رہا تھا، اور تصادم اور حادثے کا کوئی خطرہ نہیں تھا، اس وقت میں اگرچہ اس حکم کی ”حکمت“ نہیں پائی جا رہی تھی، لیکن پھر بھی اس ڈرائیور کے لئے گاڑی روکنا ضروری ہے، اس لئے کہ رکنے کے حکم کی جو علت ہے، یعنی ”سرخ بتی کا جلنا“ وہ پائی جا رہی ہے۔ لہذا اگر وہ نہیں رکے گا تو قانون کی خلاف ورزی کے جرم میں پکڑا جائے گا۔

شراب حرام ہونے کی حکمت

اسی طرح شریعت کے جتنے احکام ہیں، ان سب میں حکم کا مدار ”علت“ پر ہوتا ہے، ”حکمت“ پر نہیں ہوتا۔ دنیا کے قوانین میں بھی یہی اصول کار فرما ہے، اور شریعت کے قانون میں بھی یہی اصول جاری ہے۔ قرآن کریم نے شراب کے بارے میں فرمایا:

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ. فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ۹۱)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوئے کی حرمت کی ایک حکمت یہ بیان فرمائی کہ اس کے نتیجے میں آپس میں بغض اور عداوت پیدا ہوتی ہے، اور انسان اس کی وجہ سے اللہ کے ذکر سے غافل ہو جاتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ شراب اور جو اسی وقت حرام ہے جب اس کے نتیجے میں عداوت اور بغض پیدا ہو، اور اگر عداوت اور بغض پیدا نہ ہو تو حرام نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ عداوت اور بغض کا پیدا ہونا شراب اور جوئے کی حرمت کی ”حکمت“ ہے ”علت“ نہیں۔

ورنہ آج کل تو لوگ کہتے ہیں کہ شراب عداوت پیدا کرنے کے بجائے محبت اور دوستی پیدا کرتی ہے، چنانچہ آج کل جب دو دوست آپس میں ملتے ہیں تو شراب کے جام ایک دوسرے کے جام سے نکراتے ہیں، اور یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ ہم دونوں کے درمیان دوستی قائم ہو گئی ہے، اسی بات کو بیان کرتے ہوئے ایک شاعر کہتا ہے۔

پیانہ وفا بر سر پیانہ ہوا تھا

پہلے ”پیانہ“ سے مراد ”عہد“ اور دوسرے پیانہ سے مراد ہے ”جام شراب“ یعنی جام شراب پر عہد وفا ہوا تھا۔ سوال یہ ہے کہ اگر شراب بغض اور عداوت پیدا کرنے کے بجائے دوستی کا ذریعہ بن رہی ہو تو اس صورت میں شراب حلال ہو جائے گی؟

یا کوئی شخص یہ کہے کہ میں شراب تو پیتا ہوں، لیکن اللہ کی یاد سے غافل نہیں ہوتا، اس لئے میرے لئے شراب حلال ہے، تو کیا اس شخص کے لئے شراب حلال ہو جائے گی؟ ظاہر ہے کہ حلال نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ کے ذکر سے غفلت شراب کی حرمت کی ”حکمت“ ہے، علت نہیں، اور حکم کا دار و مدار ”علت“ پر ہوتا ہے، ”حکمت“ پر نہیں ہوتا۔

بالکل اسی طرح سود کی حرمت کے بارے میں قرآن کریم نے یہ جو فرمایا کہ:

﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ۲۷۹)

یہ بطور حکمت کے بیان فرمایا ہے۔ بطور ”حکمت“ کے بیان نہیں فرمایا۔ لہذا ”ربا“ کے حرام ہونے کا دار و مدار ظلم کے ہونے یا نہ ہونے پر نہیں، بلکہ ”ربا“ کی حقیقت پائے جانے پر ہے۔ جہاں ربا کی حقیقت پائی جائے گی وہاں حرمت آجائے گی۔ چاہے وہاں ظلم پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ یہ تو پہلا مغالطہ تھا۔

شرعی احکام میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں

دوسرا مغالطہ یہ ہے کہ سود کو جائز کہنے والے کہتے ہیں کہ ”صرفی قرضوں“ میں اگر کوئی شخص سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو چونکہ صرفی قرض طلب کرنے والا غریب ہوتا ہے، اس لئے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے، بخلاف تجارتی قرضوں کے، کیونکہ اس میں قرض طلب کرنے والا سرمایہ دار اور امیر ہوتا ہے، اور اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم نہیں۔ یہ بھی ایک مغالطہ ہے کہ ایک جگہ سود لینا ظلم ہے اور دوسرے جگہ ظلم نہیں۔ حالانکہ اصل سوال یہ ہے کہ قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ قرض پر سود کا مطالبہ کرنا جائز نہیں تو پھر اس میں غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھیں کہ جیسے ایک نان بائی روٹی فروخت کر رہا ہے، ایک روٹی کی لاگت بارہ آنے آتی ہے۔ اور چار آنے وہ اپنے نفع کے رکھ کر ایک روپے کی روٹی فروخت کر رہا ہے، اور اس نے غریب اور امیر کا کوئی فرق نہیں رکھا کہ غریب کو کم قیمت پر روٹی دے اور امیر کو زیادہ قیمت پر روٹی دے، بلکہ سب کو ایک ہی قیمت پر دے رہا ہے، لیکن کوئی بھی شخص اس سے یہ نہیں کہتا کہ تم غریب آدمی کو ایک روپے کی روٹی فروخت کر کے ظلم کر رہے ہو۔ اس لئے کہ وہ اپنا حق وصول کر رہا ہے اور امیر اور غریب دونوں سے نفع کا مطالبہ کرنا درست ہے، کوئی ظلم نہیں۔

بالکل اسی طرح ایک غریب شخص دوسرے سے قرض کا مطالبہ کرتا ہے، اور دوسرا شخص اس قرض پر سود کا مطالبہ کرتا ہے تو آپ یہ کہتے ہیں کہ چونکہ قرض لینے والا غریب ہے، اس لئے اس سے سود کا مطالبہ کرنا ظلم ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک شخص غریب آدمی کو ایک روپے کی روٹی فروخت کر رہا ہے تو یہ ظلم نہیں، اور دوسرا شخص اس غریب سے قرض پر سود کا مطالبہ کر رہا ہے تو

آپ کہتے ہیں کہ یہ ظلم ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ظلم کی علت معاملہ کرنے والے کی ”غرابت“ نہیں، بلکہ ظلم کی اصل علت ”روپیہ“ ہے۔ اور یہ علت غریب کے قرض میں جس طرح پائی جا رہی ہے، امیر کے قرض میں بھی موجود ہے۔ حاصل یہ ہے کہ روٹی پر نفع کا مطالبہ کرنا اور لاگت پر زیادتی کر کے فروخت کرنا ظلم نہیں بلکہ جائز ہے اور انصاف کے مطابق ہے۔ لیکن ”روپے“ پر زیادتی کا مطالبہ کرنا انصاف کے بھی خلاف ہے اور شریعت کے بھی خلاف ہے، کیونکہ ”روپیہ“ ایسی چیز نہیں کہ جس پر منافع کا مطالبہ کیا جائے۔ لہذا روپیہ قرض لینے والا امیر ہو یا غریب ہو، دونوں صورتوں میں حرمت کا حکم عائد ہوگا۔

نفع اور نقصان دونوں میں شرکت کریں

تجارتی سود کو جائز کہنے والے ایک بات یہ بھی کہتے ہیں کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں۔ یہ بھی بالکل غلط بات ہے، اس کو ذرا تفصیل سے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ دیکھئے: شریعت نے یہ اصول بتایا ہے کہ اگر تم کسی شخص کو کوئی رقم قرض دے رہے ہو تو تم پہلے یہ فیصلہ کر لو کہ تم اس رقم کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتے ہو یا اس کے کاروبار میں شریک ہونا چاہتے ہو؟ اگر قرض دینے سے تمہارا مقصد اس کی امداد کرنا ہے تو پھر وہ محض امدادی رہنی چاہئے۔ اس پر پھر تمہیں کسی زیادتی کے مطالبہ کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ اور اگر اس رقم کے ذریعہ اس کے کاروبار میں حصہ دار بننا چاہتے ہو تو پھر اس صورت میں تمہیں اس کاروبار کے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہونا پڑے گا، یہ نہیں ہو سکتا کہ آپ یہ کہہ دیں کہ منافع میں تو ہم حصہ دار بنیں گے اور نقصان میں حصہ دار نہیں بنیں گے۔

تجارتی سود میں قرض دینے والا بینک سرمایہ دار سے کہتا ہے کہ میں اس قرض پر تم سے پندرہ فیصد سود لوں گا، چاہے تمہیں اس تجارت میں نفع ہو یا نقصان ہو۔ مجھے تمہارے نفع و نقصان سے کوئی سروکار نہیں، مجھے تو اپنے سود سے مطلب ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بات شریعت کے اصول کے خلاف ہے۔

قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہے

اس تجارتی سود کا ایسا گورکھ دھندا ہے کہ اس کی ہر صورت میں ظلم ہے۔ اگر سرمایہ دار تاجر کو

نفع ہو تب بھی ظلم ہے، اگر نقصان ہو تب بھی ظلم ہے، نفع کی صورت میں قرض دینے والے پر ظلم ہے، اور نقصان کی صورت میں قرض لینے والے پر ظلم ہے۔ آج کی دنیا میں بینکوں کے اندر جس طرح کا مالیاتی نظام جاری ہے، اس میں قرض دینے والے پر زیادہ ظلم ہو رہا ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ عام طور پر بینکوں کے اندر عوام کی رکھی ہوئی امانتیں ہوتی ہیں۔ گویا عوام کی رقم سے بینک وجود میں آتے ہیں۔ لیکن اگر یہی عوام بینک سے قرضہ لینے جائیں تو بینک ان کو قرضہ نہیں دے گا، بلکہ بینک ان سرمایہ داروں کو قرضہ دیتا ہے جن کے پاس پہلے سے سرمایہ موجود ہے، لیکن بینک سے قرضہ لے کر بہت بڑے پیمانے پر تجارت کرنا چاہتے ہیں۔ یا وہ سرمایہ دار جن کی فیکٹریاں اور ملیں قائم ہیں وہ ان میں مزید اضافہ کرنے کے لئے بینک سے قرضہ لیتے ہیں۔

اب ہوتا یہ ہے کہ مثلاً ایک سرمایہ دار نے بینک سے ایک لاکھ روپیہ پندرہ فیصد سود کی بنیاد پر قرض لیا، اور اس میں کچھ رقم اپنی طرف سے ملا کر کاروبار شروع کیا۔ بعض اوقات کاروبار میں سو فیصد نفع بھی ہو جاتا ہے، اور بعض اوقات کم بھی ہوتا ہے۔ اب فرض کریں کہ اس سرمایہ دار کو اس کاروبار میں سو فیصد نفع ہوا، جس کے نتیجے میں ایک لاکھ کے دو لاکھ ہو گئے، ایک لاکھ اصل سرمایہ، اور ایک لاکھ نفع کے۔ اس نفع میں سے اس نے پندرہ ہزار روپے بینک کو بطور سود ادا کئے، اور باقی ۸۵ ہزار روپے اپنی جیب میں رکھ لئے، اور پھر بینک نے ان ۱۵ ہزار روپے میں سے اپنے اخراجات اور مصارف نکالنے کے بعد صرف سات ہزار روپے ان عوام کو دیے جن کے پیسوں سے تاجر نے تجارت کر کے ایک لاکھ روپے کمائے تھے، اور اس میں سے خود تاجر نے ۸۵ ہزار روپے رکھ لئے۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ اس عوام پر کتنا بڑا ظلم ہو رہا ہے۔ لیکن وہ عوام بہت خوش ہے کہ اس کو ایک لاکھ روپے پر سات ہزار روپے نفع کے مل گئے، حالانکہ اس کے ایک لاکھ روپے پر ایک لاکھ روپے کا نفع ہوا تھا۔

پھر دوسری طرف عوام کو جو سات ہزار روپے ملے، سرمایہ دار وہ سات ہزار روپے بھی دوسری طرف سے وصول کر لیتا ہے۔ وہ اس طرح کہ تاجروں کا اصول یہ ہے کہ تاجر جو سود بینک کو ادا کرتا ہے وہ اس سود کو اپنی تیار کردہ اشیاء کی لاگت اور مصارف میں شامل کر دیتا ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ اس تاجر نے اس ایک لاکھ روپے سے کپڑا تیار کیا، اس کپڑے کی قیمت مقرر کرنے سے پہلے وہ اس کپڑے کی تیاری پر آنے والی لاگت کا حساب لگائے گا۔ اور اس لاگت میں اس پندرہ ہزار کو بھی شامل کرے گا جو اس نے بطور سود کے بینک کو ادا کئے تھے، اور پھر اس پر اپنا نفع رکھ کر اس

کپڑے کی قیمت مقرر کرے گا، اس طرح کپڑے کی قیمت میں خود بخود پندرہ فیصد کا اضافہ ہو جائے گا، اور بازار میں جب عوام اس کپڑے کو خریدیں گے تو پندرہ فیصد سود کی رقم ادا کر کے کریں گے جو پندرہ فیصد تاجر نے بینک کو ادا کئے تھے۔ اس طرح سرمایہ دار ایک طرف تو عوام کو صرف ۷ فیصد منافع دے رہا ہے۔ لیکن دوسری طرف وہ ان عوام سے ۱۵ فیصد وصول بھی کر رہا ہے، لیکن وہ عوام خوش ہیں کہ مجھے سات فیصد نفع مل گیا، حالانکہ حقیقت میں اس کو ایک لاکھ روپے کے ۹۳ ہزار روپے وصول ہوئے۔

یہ تفصیل تو اس صورت میں تھی جب تاجر کو نفع ہو، اور اگر نقصان ہو جائے تو نقصان کی صورت میں وہ نقصان کی تلافی کے لئے مزید قرض بینک سے وصول کرتا ہے۔ اور قرض کی رقم میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ بینک دیوالیہ ہو جاتا ہے۔ اور بینک کے دیوالیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن لوگوں نے اس بینک میں رقیں رکھوائی تھیں، وہ اب واپس نہیں ملیں گی۔ جیسے گزشتہ چند سال پہلے ”بی سی سی آئی“ بینک میں ہوا۔ گویا کہ اس صورت میں نقصان سارا عوام کا ہوا، تاجر کا کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ ”تجارتی سود“ کے نتیجے میں جو ظلم ہوتا ہے، اس نے ”صرفی سود“ کے ظلم کو بھی مات کر دیا ہے۔ اس لئے کہ تجارت میں پیسہ سارا عوام کا استعمال ہو رہا ہے۔ پھر اگر نفع ہو تو سرمایہ دار کا اور اگر نقصان ہو تو عوام کا۔ اس سے بڑا ظلم اور کیا ہو سکتا ہے؟

یہ تو نقصان کی وہ صورت تھی جس میں بینک ہی دیوالیہ ہو جائے، لیکن اگر اس تجارت کے دوران سرمایہ دار کا جزوی نقصان ہو جائے۔ مثلاً اس نے کپڑا بنانے کے لئے روٹی خریدی تھی، اس روٹی میں آگ لگ گئی تو اس نقصان کی تلافی کے لئے اس سرمایہ دار نے ایک دوسرا راستہ نکالا ہے، وہ ہے ”انشورنس کمپنی“ وہ انشورنس کمپنی اس نقصان کی تلافی کرے گی، اور انشورنس کمپنی میں جو روپیہ ہے وہ بھی غریب عوام کا ہے، وہ عوام جو اپنی گاڑی اس وقت تک روڈ پر نہیں چلا سکتے جب تک انشورنس نہ کرالیں، عوام کی گاڑی کا ایکسیڈنٹ تو شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لیکن وہ بیمہ کمپنیاں ہر ماہ جمع کرانے پر مجبور ہیں۔ لہذا وہ سرمایہ دار انہی عوام کے پیسوں سے اپنے نقصان کی تلافی کرتا ہے۔

سود کا ادنیٰ شعبہ اپنی ماں سے زنا کے برابر ہے

یہ سارا گورکھ دھندا اس لئے کیا جا رہا ہے تاکہ اگر نفع ہو تو سرمایہ دار کا ہو، اور اگر نقصان ہو تو

عوام کا ہو، اور اس کے نتیجے میں دولت نیچے کی طرف جانے کے بجائے اوپر کی طرف جارہی ہے، جو مالدار ہے وہ مالدار تر ہوتا جارہا ہے۔ اور جو غریب ہے وہ غریب تر بنتا جارہا ہے۔ انہی خرابیوں کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿إِنَّ الرِّبَا بَضْعٌ وَسَبْعُونَ شَعْبَةً، أَدْنَاهَا كَالذِّي يَقَعُ عَلَى
أَمَةٍ﴾

یعنی ربا کے ستر سے زیادہ شعبے ہیں، اور اس کا ادنیٰ ترین شعبہ ایسا ہے جیسے اپنی ماں سے زنا کرنا۔ العیاذ باللہ۔ لہذا یہ کہنا کہ تجارتی سود میں ظلم نہیں، یہ بالکل غلط ہے۔ اس سے زیادہ ظلم اور کیا ہو سکتا ہے کہ اجتماعی طور پر پوری قوم کو معاشی بد حالی کے اندر مبتلا کیا جارہا ہے، آج پوری دنیا میں سودی نظام جاری ہے، اور اس نظام نے پوری دنیا کو تباہی کے کنارے پر پہنچا دیا ہے، اور انشاء اللہ ایک وقت آئے گا کہ لوگوں کے سامنے اس کی حقیقت کھل جائے گی، اور ان کو پتہ چل جائے گا کہ قرآن کریم نے سود کے خلاف اعلان جنگ کیوں کیا تھا؟

باب ماجاء فی التغلیظ فی الکذب والزور ونحوہ

﴿عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فِي الْكِبَارِ قَالَ: الشُّرْكُ بِاللَّهِ وَعَقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ
النَّفْسِ وَقَوْلُ الزُّورِ﴾ (۹)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کبار کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کبار یہ ہیں: اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا، کسی کو ناحق قتل کرنا، اور جھوٹ بولنا۔ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ کبار ان میں منحصر ہیں، بلکہ یہ بھی کبار میں داخل ہیں۔ اس حدیث کو کتاب الیومع میں لانے کا فتنہ یہ ہے کہ ویسے تو لوگ جھوٹ کو بُرا سمجھتے ہیں کہ جھوٹ بولنا گناہ ہے، لیکن لوگوں کا ایک خیال یہ بھی ہے کہ تجارت میں جھوٹ کے بغیر کام نہیں چلتا، لہذا تجارت میں جھوٹ بولنا حلال ہے، ان لوگوں کے اس خیال کی تردید کے لئے یہ حدیث یہاں لائے ہیں کہ تجارت کے اندر بھی جھوٹ سے پرہیز کرنا چاہئے، اور سچائی کا اہتمام کرنا چاہئے۔

باب ماجاء فی التجار وتسمیة النبی ﷺ ایاہم

عن قیس بن ابی غرزہ رضی اللہ عنہ قال: خرج علينا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن نسمی "السماصرة" فقال: يا معشر التجار ان الشيطان والائم يحضران البيع، فشوبوا ببيعكم بالصدقة (۱۰)

حضرت قیس بن ابو غرزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس (بازار میں) تشریف لائے، لوگ ہمیں "سماصرة" کے نام سے پکارتے تھے۔ "سماصرة" سمار کی جمع ہے "سمار" دلال کو کہتے ہیں۔ یعنی وہ شخص جو خریدنے یا فروخت کرنے میں واسطہ بنتا ہے۔ اور اس عمل پر وہ اپنا کمیشن وصول کرتا ہے، آج کل اس کو "کمیشن ایجنٹ" بھی کہتے ہیں۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ: شیطان اور گناہ بیچ کے وقت حاضر ہو جاتے ہیں۔ یعنی شیطان یہ چاہتا ہے کہ بیچ کرنے والوں کو کسی نہ کسی طرح گناہ کے اندر مبتلا کر دے۔ اس لئے تم اپنی بیچ کو صدقہ کے ساتھ ملا دو۔ شب، یثوب، شوبا کے معنی ہیں "ملا دینا" مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عام طور پر لوگ بیچ کے وقت اپنا سامان بیچنے کے لئے جھوٹ بولتے ہیں، قسمیں کھاتے ہیں، اور بیچ کے اندر جو عیب ہوتا ہے اس کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، اور یہ سب امور ناجائز ہیں، اس لئے ان سے پرہیز کرنا چاہئے۔ اور بیچ کے ساتھ کچھ صدقہ بھی کرنا چاہئے۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کے نتیجے میں انشاء اللہ شیطان کے اثرات سے محفوظ رہو گے۔

خطاب کے لئے اچھے الفاظ کا استعمال

اس حدیث میں ان صحابی نے ایک بات یہ بیان فرمائی کہ لوگ ہمیں "سماصرة" کے نام سے پکارتے تھے، لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں "یا معشر التجار" کے لقب سے خطاب کیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ "دلال" کا لفظ عرف عام میں پسندیدہ نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ دلالی ایک گھٹیا درجے کا پیشہ ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "دلال" کے بجائے "تجار" کا لفظ استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ جب آدمی کسی کے پاس دین کی بات پہنچانے جائے تو اس سے خطاب کرنے میں ایسے الفاظ استعمال کرے جس سے اس کی

عزت افزائی ہو، اور ایسے الفاظ سے پرہیز کرے جس سے وہ اپنی اہانت محسوس کرے۔

دلالی کا پیشہ اور اس پر اجرت لینا

اس حدیث سے ایک فقہی مسئلہ یہ نکلتا ہے کہ دلالی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ صحابی جن سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوئے، دلالی کا پیشہ اختیار کئے ہوئے تھے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بیع کے ساتھ صدقہ کرنے کی ترغیب تو دی، لیکن ان سے یہ نہیں فرمایا کہ تم اس پیشے کو چھوڑ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ دلالی کا پیشہ اختیار کرنا اور اس پر اجرت لینا جائز ہے، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں تمہارا یہ سلمان بکوا دوں گا اور اتنی اجرت لوں گا یا فلاں چیز خریدوا دوں گا اور اس پر اتنی اجرت لوں گا تو یہ معاملہ شرعاً جائز ہے۔ اگر ناجائز ہوتا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ان کو اس سے منع فرما دیتے۔

دلالی کی اجرت فیصد کے حساب سے

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ ”دلالی“ کی اجرت فیصد کے حساب سے مقرر کرنا درست ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میں تمہاری یہ کار فروخت کرا دوں گا، اور جس قیمت پر یہ کار فروخت ہوگی اس کا پانچ فیصد لوں گا اس سلسلہ میں بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس طرح فیصد کے حساب سے اجرت مقرر کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ اجرت مجہول ہے، کیونکہ ابھی یہ معلوم نہیں کہ یہ کار کتنے میں فروخت ہوگی، اور اس کا پانچ فیصد کیا ہوگا؟ اور اجرت مجہول کے ساتھ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسرے فقہاء مثلاً علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ فیصد کے اعتبار سے اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اگرچہ اس وقت وہ اجرت متعین نہیں، لیکن جب وہ چیز فروخت ہو جائے گی تو اس وقت وہ اجرت خود بخود متعین ہو جائے گی۔ اور عقد کو وہ جہالت فاسد کرتی ہے جو مفضی الی النزاع ہو، اور اس اجرت میں جو جہالت ہے وہ مفضی الی النزاع نہیں ہے۔ اس لئے یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ (۱۱)

عن ابی سعید رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: التاجر الصدوق الامین مع النسبین والصدیقین والشهداء ﴿۱۲﴾

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: سچا اور امانت دار تاجر (قیامت کے روز) انبیاء صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

عن اسماعیل بن عبید بن رفاعۃ عن ابیہ عن جدہ انہ
خرج مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی المصلی فرای
الناس یتبایعون، فقال: یا معشر التجار! فاستجابوا
لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورفعوا اعناقہم
وابصارہم الیہ، فقال: ان التجار یبعثون یوم القیامۃ
فجارا الامن اتقی اللہ وبرو صدق ﴿۱۳﴾

حضرت رفاعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید گاہ کی طرف نکلے، وہاں دیکھا کہ لوگ آپس میں خرید و فروخت کے اندر مشغول ہیں۔ آپ نے ان کو مخاطب کر کے فرمایا: یا معشر التجار! آپ کے یہ الفاظ سن کر تمام تاجر آپ کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ: تاجر قیامت کے روز فجار بنا کر اٹھائے جائیں گے، مگر وہ تاجر جو اللہ سے ڈرے اور نیکی اور سچائی اختیار کرے۔ یعنی ان کا حشر انبیاء، صدیقین اور شہداء کے ساتھ ہوگا۔

باب ماجاء فی من حلف علی سلعتہ کاذبا

عن ابی ذر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ثلثۃ لا ینظر اللہ الیہم یوم القیامۃ ولا یزکیہم ولہم عذاب الیم، قلت: من ہم یا رسول اللہ: فقد خابوا وخسروا، قال: المنان والمسبل ازارہ والمنفق
سلعتہ بالحلف الکاذب ﴿۱۴﴾

حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: تین آدمی ایسے ہیں جن کی طرف اللہ تعالیٰ قیامت کے دن رحمت کی نظر سے دیکھے گا بھی نہیں، اور نہ انہیں پاک صاف کرے گا، اور ان کے لئے دردناک عذاب ہے۔ میں نے پوچھا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوہ کون لوگ ہیں؟ یہ تو بڑے ناکام اور نامراد لوگ ہیں۔ جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ: ایک وہ شخص جو احسان جتلانے والا ہو، مثلاً ایک شخص نے دوسرے شخص

کے ساتھ کوئی ہمدردی کی یا اس کی امداد کی یا اس کو صدقہ دیا یا زکوٰۃ دی اور پھر بعد میں اس پر احسان جتلا رہا ہے کہ میں نے تم پر فلاں وقت پر یہ احسان کیا تھا۔ یہ احسان جتلانا اللہ تعالیٰ کو انتہائی ناپسند ہے، قرآن کریم میں ارشاد ہے:

﴿لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتَكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (البقرة: ۲۶۴)

یعنی احسان جتلا کر اور تکلیف پہنچا کر اپنے صدقات کو باطل مت کرو۔ دوسرا وہ شخص جو زیر جامہ کو ٹخنوں سے نیچے لٹکانے والا ہو، چاہے وہ شلوار ہو یا پاجامہ ہو یا تہبند ہو۔ ایسا شخص بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مبغوض ہے۔ اس لئے کہ ٹخنوں سے نیچے ازار لٹکانا تکبر کی علامت ہے۔ اور تکبر اللہ تعالیٰ کو بہت مبغوض ہے۔ تیسرے وہ شخص جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنے سامان تجارت کو فروخت کرنے والا ہو، تاکہ خریدار اس کو خرید لے۔ ان تینوں اشخاص کی طرف اللہ تعالیٰ نظر رحمت نہیں فرمائیں گے۔

باب ماجاء فی التبکیر بالتجارة

عن صخر الغامدی رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اللہم بارک لامتی فی بکورها قال: وكان اذا بعث سرية او جيشا بعثهم اول النهار، وكان صخر رجلا تاجرا، وكان اذا بعث تجاره بعثهم اول النهار، فانرى وكشرا ماله (۱۵)

حضرت صخر غامدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا فرمائی کہ اے اللہ! میری امت کے سویرے کے وقت میں برکت عطاء فرما، پھر فرمایا کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم چھوٹا دستہ یا بڑا لشکر کہیں روانہ فرماتے تو دن کے اوّل صبح میں روانہ فرماتے۔ حضرت صخر غامدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تاجر تھے، وہ بھی جب اپنے تاجروں کو سامان تجارت کے ساتھ روانہ کرتے تو دن کے اوّل صبح میں روانہ کرتے تھے، جس کی وجہ سے وہ دولت مند ہو گئے اور ان کا مال بہت ہو گیا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اوّل وقت میں تجارت کرنا باعث برکت ہے، تاجروں کو چاہئے کہ دن کے اوّل وقت سے اپنا کام شروع کریں۔ آج کل کے تاجروں نے اس کے خلاف کیا ہوا ہے کہ کراچی میں تو دن کے گیارہ بجے سے پہلے بازار ہی نہیں کھلتے، جس کا نتیجہ آنکھوں کے سامنے ہے کہ تجارت سے اور مال و دولت سے برکت اٹھ گئی ہے۔

باب ماجاء فی الرخصة فی الشراء الی اجل

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: کان علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثوبین قطریین غلیظین، فکان اذا قعد فغرق ثقلًا علیہ، فقدم بزل من الشام لفلان الیہودی، قلت: لو بعثت الیہ فاشتريت منه ثوبین الی المیسرة، فارسل الیہ، فقال: قد علمت یا یرید، انما یرید ان یدھب بمالی اوبدراھمی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: کذب، قد علم انی من اتھام وادھم للامانة ﴿۱۹﴾

(۱۹)

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک پر دو موٹے قطری کپڑے تھے۔ اس نسخے میں ”ثوبین قطریین“ حالت نصی میں ہیں۔ یہ قیاس کے خلاف ہے، قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ کان کا اسم ہونے کی وجہ سے حالت رفعی میں ہوتے، جیسا کہ دوسرے نسخے میں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات اہل عرب اپنی گفتگو میں نحوی قواعد کے خلاف بھی بول دیتے ہیں، قاعدے کے خلاف ہونے کی وجہ سے دوسروں کو اس کی تقلید درست نہیں ہے۔ بہر حال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ جب آپ ان موٹے کپڑوں کو پہن کر بیٹھتے اور آپ کو پسینہ آتا تو وہ موٹے کپڑے پہننا آپ پر گراں گزرتا۔ ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں کسی یہودی کے پاس شام سے کپڑا آیا تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کسی کو بھیج کر اس یہودی سے دو کپڑے خرید لیں، اور اس کی قیمت وسعت اور ادائیگی کی قدرت ہونے پر ادا کر دیں گے، چنانچہ آپ نے کسی کو اس یہودی کے پاس بھیج دیا، لیکن اس کم بخت یہودی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغام کے جواب میں کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آپ کیا چاہتے ہیں؟ آپ یہ چاہتے ہیں کہ میرا مال یا یہ کہا کہ میرے دراهم غصب کر لیں۔ العیاذ باللہ۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا کہ: اس نے جھوٹ بولا ہے، اس لئے کہ وہ جانتا ہے کہ میں سب لوگوں میں اللہ تعالیٰ سے زیادہ ڈرنے والا اور سب سے زیادہ امانت دار ہوں۔ اس جاننے کے باوجود اس نے یہ جو الفاظ کہے ہیں، یہ محض مجھے تکلیف پہنچانے کے لئے کہے ہیں۔

ادھار بیع کرنا جائز ہے

اس حدیث سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ بیع مؤجل جائز ہے، جس میں مشتری بیع تو ابھی وصول کر لے اور قیمت بعد میں کسی معین وقت پر ادا کرے۔ اسی وجہ سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث پر یہ عنوان قائم کیا ”باب ما جاء في الرخصة في الشراء الى اجل“۔ البتہ اس حدیث پر یہ اشکل ہوتا ہے کہ ”بیع مؤجل“ میں قیمت کی ادائیگی کے لئے وقت متعین ہونا ضروری ہے، مجہول وقت کے ساتھ بیع مؤجل درست نہیں۔ جبکہ حدیث باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے قیمت کی ادائیگی کے وقت کے لئے ”میسرہ“ کا لفظ استعمال فرمایا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ قیمت اس وقت ادا کی جائیگی جب وسعت اور آسانی ہوگی، ظاہر ہے کہ اس میں وقت کی تعیین نہیں ہوئی۔ لہذا یہ بیع مؤجل ناجائز ہونی چاہئے۔

اس اشکل کا ایک جواب تو یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ دیتے ہوئے ”میسرہ“ کا لفظ فرمایا ہو، لیکن بعد میں جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی سے معاملہ کیا ہو، اس وقت آپ نے اداء ثمن کے لئے کوئی وقت معین فرمادیا ہو۔

بیع حال اور بیع مؤجل کا فرق

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مؤجل نہ کی ہو، بلکہ بیع حال کی ہو۔ اس لئے کہ اگر مشتری بائع سے یہ کہہ دے کہ اس وقت میرے پاس پیسے نہیں ہیں، بعد میں ادا کر دوں گا۔ تو یہ بیع مؤجل نہیں ہوتی، بلکہ بیع حال ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایسی بیع میں بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے قیمت کا مطالبہ کر دے، اور مشتری پر قیمت کی ادائیگی فی الحال واجب ہو جاتی ہے، لیکن مشتری بائع سے مہلت مانگ لیتا ہے، مثلاً آپ نے دوکان سے کوئی چیز خریدی، لیکن جیب میں پیسے نہیں تھے، دکاندار نے آپ سے کہا کہ کوئی بات نہیں، بعد میں دیدیتا۔ اب بظاہر تو یہ بیع فاسد ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ قیمت ادا کرنے کا وقت مجہول ہے۔ لیکن حقیقت میں یہ بیع مؤجل نہیں، بلکہ بیع حال ہے، البتہ مشتری نے قیمت کی ادائیگی کے لئے مہلت مانگ لی ہے یا بائع نے مہلت دیدی ہے۔ اب اس مہلت کا متعین ہونا شرعاً ضروری نہیں، وہ غیر متعین بھی ہو سکتی ہے، اور اس صورت میں دکاندار کو ہر وقت قیمت کے مطالبے کا حق

حاصل ہے۔ بہر حال حدیث باب میں ہو سکتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بیع حال“ کی ہو۔

استاذ زادے کی تعظیم و تکریم

و قد رواه شعبۃ ایضا عن عمارۃ بن ابی حفصۃ، سمعت
محمد بن فراس البصری یقول: سمعت ابا داود
الطیالسی یقول: سئل شعبۃ یوما عن هذا الحدیث،
فقال: لست احدثکم حتی تقوموا الی حرمی بن عمارۃ،
فتقبلوا راسه، قال: وحرمی فی القوم

اس حدیث کے ایک راوی حضرت عمارہ بن ابی حفصہ ہیں، اور حضرت شعبہ نے یہ حدیث حضرت عمارہ ہی سے سنی تھی، کہ ایک مرتبہ حضرت شعبہ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ کسی نے ان سے درخواست کی کہ یہ حدیث ہمیں سنائیں۔ اتفاق سے اس مجلس میں حضرت عمارہ کے صاحبزادے حضرت حری بن عمارہ موجود تھے۔ حضرت شعبہ نے فرمایا کہ میں یہ حدیث تمہیں اس وقت تک نہیں سناؤں گا جب تک تم سب لوگ حضرت حری بن عمارہ کے سر کو بوسہ نہیں دو گے، اس لئے کہ یہ حدیث حضرت عمارہ کے واسطے سے مجھ تک پہنچی ہے، اس لئے حضرت عمارہ میرے استاذ ہیں۔ اور یہ میرے استاذ زادے ہیں۔ لہذا استاذ زادے کی تعظیم اور تکریم کے بعد یہ حدیث مجھ سے سنو۔ چنانچہ مجلس میں موجود تمام لوگوں نے ان کے سر کو بوسہ دیا، اس کے بعد حضرت شعبہ نے یہ حدیث ان کو سنائی۔

رہن رکھوانا جائز ہے

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: توفی النبی صلی
اللہ علیہ وسلم ودرعہ مرہونۃ بعشرین صاعا من طعام
اخذہ لاهلہ (۱۷)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات اس حالت میں ہوئی کہ آپ کی ذرہ بیس صاع غلے کے عوض رہن رکھی ہوئی تھی۔ یہ غلہ آپ نے اپنے گھروالوں کے لئے لیا تھا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رہن رکھنا اور رکھوانا جائز

ہے۔

عن انس رضی اللہ عنہ قال: مشیت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بخبز شعیر واهالة سنخة، ولقد رهن له درع مع یهودی بعشرين صاعا من طعام اخذه لاهله، ولقد سمعته ذات یوم یقول: ما امسى عند ال محمد صاع تمر ولا صاع حب، وان عنده یومئذ لتسع نسوة ﴿۱۸﴾

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جو کی روٹی اور باسی چربی لے گیا۔ ”سنخة“ ایسی چربی کو کہا جاتا ہے جو باسی ہو چکی ہو۔ تنگی کی وجہ سے بعض اوقات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایسی چربی استعمال فرمایا کرتے تھے۔ آپ کی ذرہ ایک یہودی کے پاس بیس صاع طعام کے عوض رہن رکھی ہوئی تھی جو آپ نے اپنے گھر والوں کے لئے لیا تھا۔ اور ایک دن میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آل محمد کے پاس کبھی بھی شام کے وقت ایک صاع کھجور اور ایک صاع غلہ جمع نہیں ہوئے جبکہ اس وقت آپ کی نویویاں تھیں۔ مندرجہ بالا دونوں احادیث سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز زندگی بہت سادہ تھا اور آپ اپنے اوپر بہت تنگی فرمایا کرتے تھے۔ اور جو کچھ آپ کے پاس آتا وہ آپ اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا کرتے تھے۔

باب ماجاء فی کتابہ الشروط

عن عبد المجید بن وہب قال: قال لی العداء بن خالد بن هوذة: الا اقرئک کتابا کتبہ لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال: قلت بلی، فاخرج لی کتابا: هذا ما اشتری العداء بن خالد بن هوذة من محمد صلی اللہ علیہ وسلم، اشتری منه عبدا اوامة، لاداء ولا غائلة ولا خبثة، بیع المسلم المسلم ﴿۱۹﴾

”کتابہ الشروط“ سے مراد ”کتابہ المعاهدات“ ہے۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے معاهدات اور معاملات کو لکھنے اور قید تحریر میں لانے کے بارے میں یہ باب قائم فرمایا ہے، یعنی جب دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ اور کوئی عقد ہو تو اس کو لکھ لینا بہتر ہے۔ اس کی تائید میں یہ حدیث لائے ہیں۔ حضرت عداء بن خالدؓ نے حضرت عبد المجید بن وہبؓ سے فرمایا: کیا میں تمہیں

ایک ایسا خط نہ پڑھواؤں جو مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا؟ حضرت عبدالجید بن وہبؒ نے فرمایا: کیوں نہیں! ضرور پڑھوائے۔ چنانچہ حضرت عداء بن خالدؒ نے ایک خط نکال کر دیا تو اس میں یہ لکھا تھا کہ حضرت عداء بن خالدؒ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک غلام خریدا۔ راوی کو شک ہے کہ غلام خریدا یا باندی خریدی۔ نہ تو اس میں کوئی بیماری ہے، اور نہ اس میں کوئی دھوکہ ہے۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ بائع کسی اور کا غلام فروخت کر رہا ہے، بلکہ اسکا اپنا غلام ہے۔ اور نہ ہی اس میں کوئی خبث ہے۔ یعنی یہ غلام کسی حرام ذریعے سے حاصل نہیں کیا گیا۔ اور یہ ایک مسلمان کی دوسرے مسلمان سے بیع ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپس کے معاملے کو لکھ لینا چاہئے تاکہ جب کبھی کوئی نزاع یا اختلاف ہو تو یہ تحریر اس نزاع کو ختم کرنے کا ذریعہ بن جائے۔

اُدھار معاملہ لکھنا ضروری ہے

یہ تو یہ عام معاملات کے بارے میں تھا۔ لیکن اگر معاملہ اُدھار کا ہو تو اس کو لکھنے کے لئے قرآن کریم میں باقاعدہ حکم آیا ہے۔ چنانچہ فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ (البقرہ: ۲۸۲)

اس آیت سے معلوم ہوا کہ اُدھار معاملہ لکھنا ضروری ہے۔ یہ معاملات کس طرح لکھے جائیں؟ اس کے لئے فتاویٰ عالمگیریہ میں ایک مستقل کتاب ”کتاب المحاضر والسجلات“ کے نام سے اسی موضوع پر موجود ہے، جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی معاملہ ہو تو اس کو کس طرح لکھا جائے کہ اس میں کسی ابہام اور اجمال کی گنجائش باقی نہ رہے۔ اور بعد میں کسی نزاع کا اندیشہ نہ رہے۔ آجکل معاہدات لکھنا ایک مستقل فن بن چکا ہے، چنانچہ قانون کی تعلیم (ایل ایل بی) میں اس کا ایک مستقل پرچہ ہوتا ہے جس میں یہ سکھایا جاتا ہے کہ معاہدہ کس طرح لکھا جائے؟ اس کا طریقہ کار کیا ہو؟ اس کی زبان کیا ہو؟ اس کا اسلوب کیا ہو؟

باب ماجاء فی المکیال والمیزان

﴿عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صحاب الکیل والمیزان: انکم

قد ولینتم امرین ہلکت فیہ الامم السالفة قبلکم ﴿۲۰﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کیل اور وزن کرنے والوں سے ارشاد فرمایا: (بازاروں میں بعض اشیاء کو ٹاپنے اور وزن کرنے کے لئے مستقل آدمی ہوتے ہیں، جن کا کام ہی یہ ہوتا ہے کہ جب بائع کوئی چیز فروخت کرے تو وزن کرنے والا وزن کر کے وہ چیز مشتری کے حوالے کر دے اور وہ وزن کرنے کی اجرت وصول کرتا ہے۔ تو آپ نے ان سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا کہ): تمہارے سپرد ایسے دو کام کئے گئے ہیں یعنی ٹاپنا اور وزن کرنا، جس کی وجہ سے تم سے پہلے کی امتیں ہلاک ہو گئیں۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت شعیب علیہ السلام کی قوم کی طرف اشارہ فرمایا ہے جو ٹاپ تول میں کمی کیا کرتی تھی، جس کی وجہ سے ان پر اللہ تعالیٰ کا عذاب آگیا تھا۔ اسی بات کو قرآن کریم نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے:

﴿فكذبوه فآخذهم عذاب يوم الظلة﴾ (الشعراء: ۱۸۹)

لہذا تم بھی ٹاپ تول میں کمی مت کرنا، کہیں تم پر بھی وہ عذاب نہ آجائے۔

باب ماجاء فی بیع من یزید

عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باع حلسا وقدحا وقال: من يشتري هذا الحلس والقده؟ فقال رجل: اخذتهما بدرهم، فقال النبي صلی اللہ علیہ وسلم: من یزید علی درهم؟ فاعطاه رجل درهمین، فباعهما منه ﴿۲۱﴾

نیلام کا حکم

”بیع من یزید“ نیلام کو کہتے ہیں، اور اس کو ”بیع المزایدة“ بھی کہا جاتا ہے۔ نیلام کے جواز کو ثابت کرنے کے لئے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہ حدیث لائے ہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ٹاٹ اور ایک پیالہ فروخت کیا، اور فروخت کرتے وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے فرمایا کہ: کون ان دونوں کو خریدتا ہے؟ ایک صحابی نے کہا: میں ان کو ایک درہم میں خریدتا ہوں،

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کون ایک درہم سے زیادہ لگاتا ہے؟ ایک دوسرے صحابی نے دو درہم لگائے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ ٹاٹ اور پیالہ ان کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ بعض روایات میں آتا ہے کہ آپ نے یہ عمل ان صاحب کے لئے کیا جو لوگوں سے سوال کر رہے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ سوال کرنے سے بہتر یہ ہے کہ تم محنت مزدوری کر کے پیسے کماد۔ لہذا جو سامان تمہارے پاس ہو وہ لے آؤ، وہ صاحب اپنے گھر سے ایک پیالہ اور ایک ٹاٹ لے آئے۔ آپ نے ان دونوں کو اس طرح نیلام کر کے فروخت کر دیا۔

نیلام کے جواز میں فقہاء کا اختلاف

اس حدیث سے فقہاء جمہور استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ نیلام کرنا جائز ہے۔ البتہ فقہاء متقدمین میں اس بارے میں اختلاف رہا ہے، حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیلام مطلقاً جائز نہیں۔ وہ اس حدیث سے استدلال کرتے تھے کہ:

﴿نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن السوم علی
سوم اخیه﴾

یعنی اگر دو آدمی کسی چیز کی خریداری میں بھاؤ تاؤ کر رہے ہوں تو تیسرے شخص کو درمیان میں آکر دام لگانا جائز نہیں۔ نیلام کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک شخص نے کسی چیز کے دام لگائے اور ابھی بات مکمل نہیں ہوئی تھی کہ دوسرے نے آکر اس سے زیادہ دام لگا دیئے۔ لہذا یہ صورت ”سوم علی سوم اخیه“ میں داخل ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

جمہور فقہاء جن میں ائمہ اربعہ بھی داخل ہیں۔ اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”سوم علی سوم اخیه“ کی ممانعت اس وقت ہے جب بھاؤ تاؤ کے نتیجے میں بائع کے دل میں اسی مشتری کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا ہو، لیکن اگر بائع کے دل میں میلان اور رجحان پیدا نہیں ہوا بلکہ ابھی بات چیت جاری ہو، اور خاص طور پر جب کہ خود بائع دوسروں کو خریدنے کی دعوت دے رہا ہو کہ اس سے زیادہ میں کون خریدے گا تو ایسی صورت میں یہ ”سوم علی سوم اخیه“ میں داخل نہیں۔ لہذا جائز ہے۔

ہر قسم کے اموال میں نیلام جائز ہے

بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ مال غنیمت اور مال میراث میں ”نیلام“ جائز ہے، دوسرے اموال میں جائز نہیں۔ ان فقہاء میں امام اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ بھی شامل ہیں، ان فقہاء کا کہنا یہ ہے کہ جہاں کہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا منقول ہے وہ غنائم اور موارِ یث ہی کے اندر منقول ہے، دوسرے اموال میں منقول نہیں۔ اس لئے دوسرے اموال میں نیلام جائز نہیں۔ جہور فقہاء اس استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تو حدیث باب ان کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ اس میں جن دو چیزوں کا آپ نے نیلام فرمایا، وہ نہ تو مال میراث تھا اور نہ مال غنیمت تھا۔ دوسرے یہ کہ اگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا نیلام کرنا صرف غنائم اور موارِ یث ہی میں ثابت ہو، تب بھی غنائم اور موارِ یث کی خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا مسلک اصول ہے:

﴿العبرة لعدم اللفظ لا لخصوص السبب﴾

یعنی شرعاً الفاظ کی عمومیت کا اعتبار ہے، سبب کے مخصوص ہونے کا اعتبار نہیں۔ لہذا نیلام ہر قسم کے اموال میں جائز ہے۔

یہ بعض حضرات فقہاء دارِ قطنی کی ایک حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع من یزید الا فی الغنائم والموارِیث﴾ (۲۲)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم اور موارِ یث کے علاوہ دوسرے اموال میں نیلام سے منع فرمایا ہے۔ جہور فقہاء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اولاً تو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اگر اس کو صحیح بھی مان لیا جائے تب بھی اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نیلام عموماً انہی دو چیزوں میں ہوتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ دوسری چیزوں میں نیلام بالکل ممنوع ہے۔ (۲۳)

باب ماجاء فی بیع المدبر

﴿عن جابر رضی اللہ عنہ ان رجلاً من الانصار دبر غلاماً مالہ فمات ولم یترک مالا غیرہ، فباعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فاشتراہ نعیم بن النحام۔ قال جابر: عبداً﴾

قبطیات عام الاول فی امارۃ ابن الزبیر ؓ (۲۴)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک انصاری نے اپنے غلام کو مدبر بنایا، اس کے بعد مالک کا انتقال ہو گیا، اور انتقال کے وقت مالک نے سوائے اس غلام کے کوئی اور مال نہیں چھوڑا، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر غلام کو فروخت کر دیا، حضرت نعیم بن النخام رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہ غلام خرید لیا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ وہ قبطی غلام تھا۔ حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی امارت کے پہلے سال میں اس کا انتقال ہو گیا۔

مولیٰ کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع جائز نہیں

اس حدیث پر اشکال یہ ہے کہ شرعی مسئلہ ہے کہ آقا کے انتقال کے بعد مدبر کی بیع کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ غلام کیسے فروخت کر دیا؟ اس اشکال کے جواب میں شرح حدیث نے کافی کلام کیا ہے، اور بہت سے جوابات دیے ہیں لیکن سب سے صحیح جواب یہ ہے کہ اس روایت میں کسی صحابی سے وہم ہو گیا ہے، اصل روایت میں مولیٰ کے مرنے کا ذکر نہیں تھا۔ امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت سے اس وہم کا فضا بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:

ان رجلا من الانصار دبر غلاما له، فقال: هو حر ان حدث به حادث فمات، فباعه النبی صلی اللہ علیہ وسلم ؓ

(۲۵)

یعنی ایک انصاری شخص نے اپنے غلام کو مدبر بناتے ہوئے اس سے کہا کہ: وہ آزاد ہے اگر کسی حادثے میں اس کا انتقال ہو جائے۔ گویا کہ اصل لفظ ”فمات“ کا تعلق شرط کے ساتھ ہے، اور یہ لفظ ”فمات“ مولیٰ کے اس کلام کا حصہ ہے جو اس نے غلام کو مدبر بناتے وقت کہا تھا، لیکن کسی پڑھنے والے نے لفظ ”حادث“ پر وقف کر دیا، اور پھر ”فمات“ کو ایک مستقل جملہ متاقفہ سمجھ کر اس طرح پڑھا:

فمات، فباعه النبی صلی اللہ علیہ وسلم ؓ

اس سے یہ وہم ہو گیا کہ مولیٰ کی موت کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو

فروخت کیا، حالانکہ حقیقت میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام کو مولیٰ کی زندگی ہی میں فروخت کر دیا تھا۔

مولیٰ کی زندگی میں مدبر کی بیع کا حکم

مدبر کی دو قسمیں ہیں۔ ① مدبر مطلق۔ ② مدبر مقید۔ مدبر مطلق اس کو کہتے ہیں جس کو آقا مطلقاً یہ کہہ دے۔

﴿ان ت حر عن دبر منی﴾

یعنی میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہے۔ مدبر مقید اسے کہتے ہیں جس میں آقا غلام کی آزادی کو کسی خاص مدت یا کسی خاص حادثہ میں مرنے کے ساتھ مشروط کر دے۔ مثلاً آقا کہے۔

﴿ان مت فی مرضی هذا غلامت حر﴾

یابہ کہے:

﴿ان مت فی هذا الشہر غلامت حر﴾

”مدبر مقید“ کی بیع تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ البتہ ”مدبر مطلق“ کی بیع میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جائز نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ ”مدبر مطلق“ یقینی طور پر مولیٰ کے انتقال پر آزادی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ لہذا اب مولیٰ کا اس غلام سے اتنا حق وابستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنی زندگی تک اس سے خدمت لیتا رہے، لیکن اس کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنے کا حق باقی نہیں رہا، اس لئے مدبر مطلق کی بیع جائز نہیں۔ اور ”مدبر مقید“ کی آزادی یقینی نہیں، اس لئے کہ جس وقت یا جس حادثے میں موت آنے پر آزادی کو مقید کیا تھا اگر اس مدت یا اس حادثے میں مولیٰ کا انتقال نہیں ہوا تو وہ غلام جوں کا توں قن ہی رہے گا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر غلام کو فروخت کر دیا۔ حنفیہ اور مالکیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے دار قطنی میں مروی ہے کہ:

﴿لا یباع المدبر ولا یوہب، وهو حر من ثلث المال﴾ (۲۶)

یہ روایت مرفوعاً اور موقوفاً دونوں طرح مروی ہے۔ اور امام دار قطنی نے طریق موقوف کو صحیح

قرار دیا ہے۔ اور اس باب میں موقوف بھی بحکم مرفوع ہے۔ کیونکہ یہ امر غیر مدرک بالقیاس ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، حنفیہ نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں، ایک جواب یہ ہے کہ یہ ”مدر مقید“ تھا اور مدر مقید کی بیع حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ لیکن یہ جواب درست نہیں، اس لئے کہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں اس کی صراحت ہے کہ یہ مدر مطلق تھا، مدر مقید نہیں تھا۔ شیخ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے جس میں بیع الحرب بھی جائز تھی۔ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ بیع المدر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ولایت عامہ کے تحت وہ اختیارات حاصل تھے جو اُمت کے دوسرے افراد کو حاصل نہیں تھے۔ لہذا اس ولایت عامہ کے تحت آپ نے اس کی تدبیر کو منسوخ فرما کر اس کی بیع کردی۔ حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی تائید بہت سے واقعات سے ہوتی ہے، چنانچہ ابوداؤد میں ”سرق“ کا واقعہ آتا ہے۔ جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آزاد آدمی کی بیع کی اجازت دیدی۔ واقعہ یہ ہے کہ ”سرق“ نے ایک اعرابی سے ایک اونٹ خریدا، جب اعرابی نے پیسے مانگے تو اس نے کہا کہ تم میرے ساتھ گھر چلو۔ گھر سے تمہیں دیدوں گا، چنانچہ جب گھر پہنچے تو اس سے کہا تم باہر ٹھہرو، میں اندر سے پیسے لے کر آتا ہوں۔ سرق گھر کے اندر داخل ہوا اور پیچھے کے دوسرے دروازے سے اونٹ لے کر غائب ہو گیا۔ اس اعرابی نے کافی دیر انتظار کے بعد جب دروازہ کھٹکھٹایا تو معلوم ہوا کہ وہ تو بھاگ گیا۔ وہ اعرابی مایوس ہو کر واپس چلا گیا کہ اونٹ بھی گیا اور پیسے بھی گئے۔ چند روز کے بعد اعرابی نے اس کو کہیں دیکھ لیا اور پکڑ کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا اور پورا واقعہ بیان کر دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس کو میری نگرانی میں بازار لے جا کر فروخت کر دو اور جو پیسے آئیں وہ تم رکھ لینا۔ جب وہ اعرابی اس کو بازار میں فروخت کرنے لگا تو ایک خریدار آ گیا۔ اور اعرابی نے اس سے پوچھا کہ تم کس مقصد کے لئے اس کو خرید رہے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ میں اس کو خرید کر آزاد کر دوں گا، اعرابی نے سوچا کہ یہ شخص اتنے پیسے خرچ کر کے اس کو آزاد کرنے کی فضیلت حاصل کرنا چاہتا ہے تو یہ فضیلت میں ہی کیوں نہ حاصل کر لوں۔ چنانچہ اعرابی نے فروخت کرنے سے انکار کر دیا اور پھر خود ہی آزاد کر دیا۔ دیکھئے: اس واقعے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آزاد آدمی کو فروخت کرنے کا حکم دیدیا۔ یہ آپ نے اپنی ولایت عامہ کے تحت ایسا کیا، اسی طرح حدیث باب کے اندر بھی آپ نے اپنی ولایت عامہ کو استعمال فرماتے ہوئے مدر کو فروخت کر دیا ہو۔

میرے نزدیک سب سے بہتر جواب

میرے نزدیک سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مدبر کی ذات کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ اس کی خدمت فروخت کی تھی، لیکن راوی نے اس کو بیع سے تعبیر کر دیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سنن دارقطنی کی کتاب الکاتب میں ابو جعفر کی ایک روایت ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿شہدت حدیث جابر انما باع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدمۃ المدبر لا عینہ﴾ (۲۷)

اس روایت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عین عبد کو فروخت نہیں کیا تھا، بلکہ خدمت عبد کو فروخت کیا تھا۔ لہذا اس روایت کی بنیاد پر مدبر کی بیع کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ (۲۸)

وہم کی وجہ سے پوری حدیث مردود نہیں ہوتی

جیسا کہ میں نے شروع میں عرض کیا تھا کہ اس حدیث میں کسی راوی سے وہم ہو گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کسی روایت کے اندر راوی سے وہم ہو جائے تو پھر وہ روایت ناقابل اعتبار اور مردود ہو جانی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر حدیث کے کسی ایسے جزء کے اندر راوی کو وہم ہو جائے جو پورے واقعے کا ایک حصہ ہے، کل واقعہ نہیں ہے تو اس وہم کی وجہ سے اصل حدیث ناقابل استدلال یا ناقابل اعتبار نہیں ہوگی، بلکہ اصل حدیث پھر بھی قابل اعتبار رہے گی البتہ یہ کہا جائے گا کہ اس خاص جزء کے اندر راوی سے وہم ہو گیا ہے۔ اس وہم کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں رواۃ حدیث اس بات کا اہتمام کرتے تھے کہ حدیث کا جو اصل جو ہر اور مغز ہے اس کو محفوظ کر لیا جائے، جس کی وجہ سے جزوی تفصیلات کے محفوظ رکھنے کا اتنا اہتمام نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ جزوی تفصیلات کے اندر راویوں کے درمیان آپس میں اختلاف اور تعارض بھی پیدا ہو جاتا تھا، اور وہم بھی پیدا ہو جاتا تھا۔ چنانچہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی بہت سی حدیثوں میں راویوں سے وہم ہوا ہے، لیکن اس وہم کی وجہ سے یہ نہیں ہوا کہ پوری حدیث رد کردی گئی ہو، بلکہ صرف اس جزء کی

حد تک وہم بتا دیا جاتا ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ تلقی البیوع

عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه نهی عن تلقی البیوع ﴿۲۹﴾

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”تلقى البیوع“ سے منع فرمادیا۔ لفظ ”بیوع“ یا تو اسم مفعول کے معنی میں ہے، اس صورت میں ”تلقى البیوع“ کے معنی ہوں گے ”تلقى البیع“ یا اسم فاعل کے معنی میں ہے، اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے ”تلقى البائع“۔ تلقی البیوع کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی تاجر باہر سے سلمان تجارت شہر کے اندر فروخت کرنے کے لئے لارہا ہے تو دوسرا آدمی اس کے شہر میں داخل ہونے سے پہلے ہی اس سے ملاقات کر کے وہ سلمان تجارت اس سے خرید لے، اس کو ”تلقى البیوع“ کہا جاتا ہے، اور اس کو اگلی حدیث میں ”تلقى الجلب“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهی ان یتلقى الجلب فان تلقاه انسان فابتاعه فصاحب السلعة فیہا بالخیار اذا ورد السوق ﴿۳۰﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے آنے والے قافلوں سے باہر ہی ملاقات کرنے سے منع فرمایا۔ اور اگر کسی نے ان سے ملاقات کر کے ان سے وہ سلمان خرید لیا تو صاحب سلعہ کو اختیار حاصل ہوگا جب کہ وہ خود بازار میں پہنچ جائے۔ ”جلب“ جمع ہے ”جالب“ کی اور جالب کے معنی ہیں، ”کھینچ کر لانے والا“ چونکہ وہ شخص باہر سے مال لا کر شہر میں فروخت کرتا ہے، اس لئے اس کو ”جالب“ کہا جاتا ہے۔

تلقى الجلب سے ممانعت کی وجہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دو وجہ سے تلقی الجلب سے منع فرمایا ہے، ایک وجہ ”ضرر“ ہے کہ جو شخص باہر جا کر آنے والے تاجر سے سلمان خرید لے گا تو تنہا اس سلمان کا مالک اور اجارہ دار بن جائے گا، پھر وہ پہلے تو ذخیرہ اندوزی کرے گا، اور جب اس سلمان کی قیمت زیادہ ہو

جائے گی اس وقت وہ اپنی من مانی قیمت پر بازار میں فروخت کرے گا، جس کے نتیجے میں منگائی ہو جائے گی اور لوگ اسی قیمت پر اس سے خریدنے پر مجبور ہوں گے، اس لئے کہ وہ سامان دوسروں کے پاس موجود نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر باہر سے آنے والا تاجر خود شہر کے بازار میں جا کر اپنا سامان فروخت کرتا تو اس صورت میں بہت سے لوگ وہ سامان اس سے خرید لیتے، پھر آگے مزید فروخت کرنے کے لئے ان کے درمیان آپس میں مقابلہ ہوتا، جس کے نتیجے میں عام لوگوں کو وہ سامان سستے داموں میں مل جاتا اور کسی ایک تاجر کی اجارہ داری قائم نہیں ہوتی۔

ممانعت کی دوسری وجہ ”غرر“ ہے کہ عموماً جو لوگ شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر سے سامان تجارت خریدتے ہیں، اکثر و بیشتر وہ آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی دیا کرتے ہیں۔ اس لئے کہ آنے والے تاجر کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بازار میں اس چیز کے کیا دام چل رہے ہیں۔ مثلاً ایک چیز کے دام بازار میں پچاس روپے ہیں، اور اس نے تاجر کو جھوٹ بول دیا کہ بازار میں اس کے دام چالیس روپے ہیں۔ چنانچہ اس تاجر نے وہ چیز چالیس روپے میں فروخت کر دی۔ تو اس نے اس تاجر کو دھوکہ دیا۔ مذکورہ بالا دو وجوہات ”غرر اور ضرر“ کی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”تلقی الجلب“ سے ممانعت فرمادی۔

”غرر“ اور ”ضرر“ ممانعت کی علت ہیں

فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ ”تلقی الجلب“ سے ممانعت کی جو دو خرابیاں بیان کیں، یعنی غرر اور ضرر، یہ دونوں اس ممانعت کی علت ہیں۔ حکمت نہیں، لہذا جس جگہ یہ خرابیاں پائی جائیں گی وہاں ممانعت آئے گی ورنہ نہیں۔ مثلاً ایک تاجر شہر سے باہر ایسا سامان تجارت لایا تھا جس کی شہر کے اندر قلت نہیں ہے، اب اگر دوسرا تاجر باہر جا کر اس سے وہ سامان خرید کر اس کا ذخیرہ کر لے تب بھی لوگوں کو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوگا۔ اور وہ تاجر جو سامان خرید رہا ہے آنے والے تاجر کو دھوکہ بھی نہیں دے رہا ہے تو اس صورت میں ”تلقی الجلب“ ممنوع نہیں۔ البتہ دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک یہ مطلقاً ممنوع ہے، چاہے ضرر اور غرر پایا جائے یا نہ پایا جائے۔ لہذا آج کل یہ سول ایٹ ہوتے ہیں جو منڈی میں داخل ہونے سے پہلے ہی باہر سے آنے والا سامان خرید لیتے ہیں اور اجارہ دار بن جاتے ہیں۔ اگر وہ اس سامان کی قیمت اتنی زیادہ بڑھا دیں جس کی وجہ سے عام لوگوں کو ضرر پہنچے تو ناجائز ہوگا، ورنہ نہیں۔

ایسی بیع کا حکم

پھر جن صورتوں میں ”تلقی الجلب“ ممنوع ہے، ان میں اگر کسی شخص نے ”تلقی الجلب“ کر لیا تو اس صورت میں بیع منعقد ہو جائے گی یا نہیں؟ حنفیہ کے نزدیک بیع منعقد ہو جائے گی اور مشتری اس چیز کا مالک بن جائے گا۔ البتہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد اور ممانعت کا خیال نہ رکھنے کا گناہ ہوگا۔ (۳۱)

دھوکے کی صورت میں بائع کو خیارج

ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے شہر سے باہر جا کر آنے والے تاجر کو دھوکہ دیکر اور اس کو اس سامان کی غلط قیمت بتا کر اس سے وہ سامان کم داموں میں خرید لیا۔ مثلاً بازار میں اس سامان کے دام پچاس روپے تھے، اس نے چالیس روپے بتا کر اس سے وہ سامان چالیس روپے کے حساب سے خرید لیا لیکن جب باہر سے آنے والا تاجر شہر کے اندر داخل ہوا، تب اس کو معلوم ہوا کہ مشتری نے جھوٹ بول کر اور دھوکہ دیکر کم قیمت میں وہ سامان خریدا ہے۔ تو کیا اس صورت میں بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہو گیا نہیں؟

اس بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کا کہنا یہ ہے کہ ایسی صورت میں بائع کو خیارج حاصل ہوگا۔ لہذا اگر بائع چاہے تو مشتری سے یہ کہہ دے کہ میں وہ بیع فسخ کرتا ہوں، اگر تمہیں خریدنا ہو تو پچاس روپے میں خرید لو، اس سے کم پر میں فروخت نہیں کرتا۔

فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ بائع کو خیارج حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ہمارے نزدیک ”خیارج مغبون“ حاصل نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص کوئی چیز دھوکہ دیکر فروخت کر دے یا دھوکہ دیکر خرید لے تو اس صورت میں دوسرے شخص کو خیارج حاصل نہیں ہوتا۔ اور عقد کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ ”لازم“ ہو اور ”خیارج“ ہونا ایک عارض ہے، لہذا مثبت خیارج کو دلیل کی ضرورت ہے، ”ثانی خیارج“ کو دلیل کی ضرورت نہیں۔ اور چونکہ اس بیع کے اندر غلطی بائع کی ہے کہ اس نے دھوکہ کیوں کھلایا؟ اور مشتری کے قول پر اس نے اعتبار کیوں کیا؟ اس کو خود تحقیق کرنی چاہئے تھی کہ یہ جھوٹ بول رہا ہے یا سچ بول رہا ہے تو چونکہ کوئی تاہی بائع کی ہے اس لئے بائع ہی اس نقصان کو بھگتے گا اور اس کو خیارج حاصل نہیں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ اس باب کی مذکورہ حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ

تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، اس حدیث میں اس بات کی صاف صراحت ہے کہ بائع کو بیع کے فسخ کا اختیار حاصل ہوگا۔

فقہاء حنفیہ نے اس حدیث کے جواب میں بہت سی تاویلات کی ہیں، لیکن کوئی تاویل قابل اطمینان نہیں ہے۔ کیونکہ اس حدیث کے الفاظ بالکل واضح اور صاف ہیں، اس لئے ائمہ ثلاثہ کا مسلک زیادہ قوی ہے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ امام صاحب کا مسلک اس حدیث کے خلاف ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو یہ بات بھی محل کلام ہے کہ امام صاحب سے عدم خیار صراحۃً ثابت ہے یا نہیں؟ اگر ثابت ہو تو پھر غالب گمان یہ ہے کہ جس حدیث میں یہ الفاظ ہیں وہ حدیث امام صاحب کو نہ پہنچی ہو۔ اس لئے صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ بائع کو فسخ بیع کا اختیار حاصل ہے۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے فتح القدیر میں یہی موقف اختیار کیا ہے کہ بائع کو اختیار ملے گا۔ (۳۲)

باب ماجاء لایبیع حاضر لباد

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: وقال قتیبۃ یبلغ بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یبیع حاضر لباد ﴿۳۳﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت نہ کرے۔ ”حاضر“ کے معنی ہیں شہری اور ”باد“ کے معنی ہیں دیہاتی۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شہری کسی دیہاتی کا مال فروخت کرنے کے لئے اس کا وکیل اور دلال نہ بنے، مثلاً ایک دیہاتی اپنے دیہات سے کوئی سامان بیچنے کے لئے شہر میں آ رہا ہے اور بازار کی طرف جا رہا ہے تو ایک شہری نے اس کو کہا کہ تم خود یہ سامان بازار لے جا کر فروخت مت کرو، بلکہ یہ سامان میرے حوالے کر دو اور مجھے اپنا وکیل بنا دو، اور پھر جس وقت اس سامان کو فروخت کرنا تمہارے حق میں زیادہ مفید ہوگا اس وقت میں فروخت کروں گا۔ اگر تم ابھی بازار میں فروخت کر دو گے تو زیادہ نفع نہیں ہوگا۔

عدم جواز کی وجہ

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت اس لئے فرمائی کہ اس عمل سے شہر والوں

کو ضرر ہوگا، کیونکہ اگر وہ دیہاتی خود بازار جا کر اپنا سامان فروخت کرے گا تو ظاہر ہے کہ ایک طرف تو اس کو اپنے دیہات اور گھر واپس جانے کی جلدی ہوگی، اور دوسری طرف اس کے پاس ذخیرہ اندوزی کا کوئی راستہ نہیں ہوگا، اس لئے وہ یہ چاہے گا کہ میں جلدی سے اپنا سامان فروخت کر کے گھر واپس پہنچ جاؤں۔ ظاہر ہے کہ وہ اپنا نقصان کر کے سامان فروخت نہیں کرے گا، بلکہ نفع رکھ کر ہی فروخت کرے گا، لیکن تھوڑا نفع رکھ کر فروخت کر دے گا، جس کے نتیجے میں ارزانی ہوگی اور منگائی نہیں ہوگی۔ اس کے برخلاف اگر شہری اس دیہاتی کا وکیل اور آڑھتی بن جائے گا تو وہ اس غلے کو اٹھا کر اپنے گودام میں ڈال دے گا، پھر جب بازار میں اس کی قلت ہوگی، اور اس کے نتیجے میں اس کے دام زیادہ ہو جائیں گے تو اس وقت وہ اس غلے کو مہنگے داموں میں فروخت کرے گا۔ جس کی وجہ سے عام لوگوں کو ضرر ہوگا، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمادی۔

اس مسئلہ میں بھی فقہاء حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی ممانعت ”معلول بعلہ“ ہے اور وہ علت ”ضرر“ ہے۔ لہذا جہاں کہیں یہ ضرر پایا جائے گا ممانعت کا حکم آجائے گا، اور جہاں ضرر نہیں پایا جائے گا وہاں ”بیع الحاضر لباد“ جائز ہوگی۔

مندرجہ بالا دونوں مسئلوں یعنی ”تلقی الجلب“ اور بیع الحاضر لباد میں دو عاقل بالغ آدمیوں کے درمیان ایجاب و قبول ہو رہا ہے اور آپس کی رضامندی سے معاملہ ہو رہا ہے۔ اس لئے اس میں اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ اس میں کسی آدمی کو مداخلت نہ کرنی چاہئے۔ لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا معاملہ کرنے سے منع فرمادیا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کسی بھی معاملے میں صرف دو فریقوں کا آپس میں رضامند ہو جانا اس کے جواز کے لئے کافی نہیں۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں کی رضامندی سے معاشرے کو یا ماحول کو، شہر کو یا بستی کو ضرر لاحق ہو رہا ہو تو اس صورت میں ان کی رضامندی کے باوجود وہ معاملہ ناجائز ہوگا۔

اسی طرح کسی اور معاملے میں بھی اگر اسلامی حکومت یہ محسوس کرے کہ اس سے لوگوں کو ضرر لاحق ہوگا تو اسلامی حکومت اس پر پابندی عائد کر سکتی ہے، چاہے وہ معاملہ فی نفسہ جائز ہو، اور پھر تمام لوگوں پر اس پابندی کو قبول کرنا اور اس کے مطابق عمل کرنا شرعاً بھی واجب ہوگا۔

رسد اور طلب کا ثبوت حدیث سے

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم: لا یبیع حاضر لباد، دعوا الناس یرزق اللہ
بعضہم من بعض ﴿۳۴﴾

یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں ایک جملے کا اضافہ ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ: لوگوں کو چھوڑ دو کہ اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعے رزق دے۔ اس جملے سے اسلام کے نظام معیشت کے ایک بنیادی اصول کی طرف رہنمائی ملتی ہے جو اسلام کو سرمایہ داری اور اشتراکیت دونوں سے ممتاز کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ماہرین معاشیات کی تصریح کے مطابق کسی بھی ملک کے نظام معیشت کے چار بنیادی معاشی مسائل ہوتے ہیں۔

- ① ملک میں کیا چیز پیدا کی جائے؟ اسے ”ترجیحات کا تعین“ کہتے ہیں۔
- ② کتنے وسائل پیداوار کو کس کام میں لگایا جائے؟ اس کو وسائل کی تقسیم کہتے ہیں۔
- ③ جو پیداوار حاصل ہو، اسے عوام میں کس تناسب سے تقسیم کیا جائے؟ اس کو ”آمدنی کی تقسیم“ کہتے ہیں۔
- ④ اپنی پیداوار میں کم اور کیفائس طرح ترقی کی جائے؟ اسے ترقی کے مسائل کہتے ہیں۔

سرمایہ دارانہ نظام

سرمایہ دارانہ نظام معیشت میں ان چاروں مسائل کو حل کرنے کا یہ طریقہ تجویز کیا گیا ہے کہ ہر فرد کو اپنی ملکیت کے استعمال اور اس کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کے لئے آزاد چھوڑ دیا جائے۔ اس سے خود بخود چاروں مسائل حل ہو جائیں گے۔ کیونکہ ہر شخص اپنے ذاتی منافع کی خاطر وہی چیز پیدا کرے گا اور اپنے وسائل کو اسی کام میں لگائے گا جس کی معاشرے کو ضرورت ہے، کیونکہ اگر وہ کوئی چیز معاشرے کی ضرورت سے زائد پیدا کرے گا تو اس چیز کی قیمت اسے کم ملے گی اور نفع کم ہوگا۔ لہذا وہ اس کی پیداوار روک دے گا۔ اس کے برعکس جن چیزوں کی معاشرے کو ضرورت ہے، اس کے پیدا کرنے سے نفع چونکہ زیادہ ہوگا اس لئے اس کو اسی مقدار تک پیدا کرے گا جس سے ضرورت تو پوری ہو جائے لیکن زائد از ضرورت نہ ہو، تاکہ اس چیز کی قیمت نہ گرے۔ اسی طرح آمدنی کی تقسیم بھی اسی اصول کے تحت ہو جائے گی، یعنی جس چیز کی پیداوار میں جس وسیلے کی ضرورت زیادہ ہوگی، اس قدر اس کو معاوضہ زیادہ ملے گا۔ مثلاً بازار میں کپڑے کی قلت ہے، اور اس بات کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے کہ کپڑے کی صنعت کی طرف زیادہ مزدوروں کا رجحان ہو تو اس صورت میں کپڑے کی صنعت میں مزدوروں کی اجرت بھی زیادہ ہو جائے

گی، چنانچہ مزدور زیادہ اجرت کی خاطر کپڑے کی صنعت میں کام کرنا پسند کرے گا۔ اسی طرح جب ہر شخص ذاتی منافع کے حصول کے لئے آزاد ہو گا تو وہ اس بات کی کوشش کرے گا کہ وہ زیادہ سے زیادہ بہتر پیداوار بنائے، اس طرح ترقی کا مسئلہ بھی خود بخود حل ہو جائے گا۔

اشتراکی نظام

اس کے برخلاف اشتراکیت نے مذکورہ مسائل کا یہ حل تجویز کیا کہ تمام وسائل پیداوار یعنی زمینیں اور کارخانے وغیرہ انفرادی ملکیت سے نکال کر حکومت کی تحویل میں دیدئے جائیں، اور حکومت معاشرے کی ضروریات کا اندازہ کر کے منصوبہ بندی کرے گی۔ اور منصوبہ بندی کے تحت زمینوں اور کارخانوں کو مختلف پیداوار میں استعمال کرے گی۔

سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں

سرمایہ دارانہ نظام کی تجویز اپنے فلسفے کے لحاظ سے صحیح تر ہے۔ لیکن اس نے اس کی عملی تطبیق میں ایسی خطرناک غلطیاں کی ہیں، جن سے اس کا فلسفہ ہی باطل ہو گیا۔ یہ بات تو اپنی جگہ درست ہے کہ اس قسم کے معاشرتی مسائل کو سرکاری منصوبہ بندی کے تحت لانا ایک غیر فطری اور مصنوعی عمل ہے، جس پر شدید جبر و تشدد کے بغیر عمل کرنا مشکل ہے، جیسا کہ اشتراکی نظام نے یہ فلسفہ پیش کیا تھا۔ لیکن دوسری طرف سرمایہ دارانہ نظام نے ہر فرد کو اس کی انفرادی ملکیت میں آزادی دے کر اس کے لئے زیادہ سے زیادہ نفع کمانے کا ہر طریقہ جائز قرار دیدیا ہے، جس کے نتیجے میں سود، قمار، شہ، ذخیرہ اندوزی اور ہر قسم کے ناجائز آمدنی کے ذرائع کی اجازت دیدی۔ چنانچہ بہت سے لوگ اس قسم کے ذرائع آمدنی کو کام میں لا کر دولت جمع کرنے میں لگ گئے، اور بازاروں میں اپنی اجارہ داریاں قائم کر لیں۔ چھوٹے تاجروں کا بازار میں آنے کا راستہ بند کر دیا، جس کے نتیجے میں رسد اور طلب کا قدرتی نظام مفلوج ہو گیا، چنانچہ جو شخص ایک مرتبہ بڑا سرمایہ دار بن گیا۔ وہ اب امیر سے امیر تر ہوتا جا رہا ہے، اور دوسری طرف غریب آدمی کے ذرائع آمدنی محدود اور مصارف بڑھتے جا رہے ہیں جس کی وجہ سے وہ غریب سے غریب تر ہوتا جا رہا ہے۔

اسلام کا نظام معیشت

ان دونوں نظاموں کے برعکس اسلام کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ انفرادی ملکیت کو برقرار رکھتے

ہوئے ایک طرف تو بازار میں آزاد مقابلہ پیدا کیا جائے، اور اس طرح رسد و طلب کے قدرتی نظام کو سرگرم رکھا جائے۔ اس کے لئے اسلام نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اجارہ داریاں پیدا کرنے والے تمام راستوں کو بند کیا جائے، مثلاً سود، قمار، سٹہ، اکتناز، احتکار، اور قیمتوں کی تعین میں تاجروں کے درمیان باہمی معاہدوں کو ناجائز قرار دیدیا گیا۔ اور دوسری طرف زکوٰۃ، صدقات، میراث، نفقات وغیرہ کے احکام کے ذریعے دولت کو ایک جگہ جمع ہونے کے بجائے مختلف طریقوں سے معاشرے میں پھیلا دیا گیا، جس سے بازار میں چند افراد کی اجارہ داری قائم نہیں ہوتی۔ حدیث باب میں "بیع الحاضر للباد" سے ممانعت کا مقصد بھی اجارہ داری قائم ہونے سے روکنا ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد:

﴿دعوا الناس یرزق اللہ بعضهم من بعض﴾

سے اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بازار کے آزاد مقابلے میں کسی قسم کی کوئی رکاوٹ ڈالنا درست نہیں۔ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک حدیث جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تسعیر (بھاؤ مقرر کرنا) کی تجویز کو رد کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿ان اللہ هو القابض الباسط الرازق﴾ (۳۵)

لہذا اسلامی نظام معیشت کی بنیاد اس پر ہے کہ انفرادی ملکیت سرمایہ داری کی طرح آزاد اور بے لگام نہ ہو، بلکہ اسکو شرعی اور قانونی اور اخلاقی پابندیوں میں اس طرح جکڑ دیا جائے کہ وہ اجارہ داری کی صورت پیدا نہ کر سکے۔ واللہ سبحانہ اعلم

باب ماجاء فی النهی عن المحاقلة والمزابنة

﴿عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: نہی رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم عن المحاقلة والمزابنة﴾ (۳۶)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلة اور مزابنة سے منع فرمایا۔ "مزابنة" کہتے ہیں کہ درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو کٹی ہوئی کھجوروں کے عوض فروخت کرنا۔ اور اگر یہی عمل کھیت کی پیداوار میں جاری کیا جائے۔ مثلاً کھیت میں لگی ہوئی گندم کو کٹی ہوئی گندم کے عوض فروخت کیا جائے تو اسے "محاقلة" کہتے ہیں۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ کٹی ہوئی کھجور اور گندم کا وزن ممکن ہے، اور درخت پر لگی ہوئی کھجور اور کھیت

میں کھڑی ہوئی گندم کا وزن کرنا ممکن نہیں۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ جب کھجور کی بیج کھجور سے ہو یا گندم کی بیج گندم سے ہو تو اس صورت میں مساوات ضروری ہے، تقاضل حرام ہے، اور اٹکل اوز اندازے سے بیچنے کی صورت میں مساوات کا پایا جانا یقینی نہیں۔ بلکہ کمی زیادتی کا احتمال باقی رہے گا۔ اور اموال ربویہ میں کمی زیادتی کے احتمال کے ساتھ بیج کرنا حرام ہے، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمادیا۔“

عن عبد اللہ بن یزید ان زید ابوعیاش سال سعد رضی اللہ عنہ عن البیضاء بالسلت، فقال: ایہما افضل؟ قال: البیضاء، فنہی عن ذلک وقال سعد رضی اللہ عنہ: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسئل عن اشتراء التمر بالرطب، فقال لمن حوله: ینقص الرطب اذ یش؟ قالوا: نعم، فنہی عن ذلک ﴿۳۷﴾

حضرت عبد اللہ بن یزید روایت کرتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش نے حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اگر سفید جو کو چھلی ہوئی جو کے عوض فروخت کیا جائے تو کیا حکم ہے؟ ”بیضاء“ سادہ جو کو کہتے ہیں اور ”سلت“ چھلی ہوئی جو کو کہتے ہیں، بعض نسخوں میں ”بیضاء“ کے نیچے گندم لکھا ہوا ہے، وہ غلط ہے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے ابو عیاش سے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کون سا جو افضل ہے؟ جواب میں حضرت ابو عیاش نے بتایا کہ بیضاء افضل ہے، حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اس بیج سے منع فرمادیا۔ اس کے بعد حضرت سعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ میں نے سنا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے تمر کو رطب کے عوض خریدنے کے بارے میں کسی نے سوال کیا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پاس بیٹھے ہوئے لوگوں سے پوچھا کہ کیا رطب کھجور خشک ہو جانے کے بعد وزن میں کم ہو جاتی ہے یا نہیں؟ صحابہ نے جواب میں عرض کیا: ہاں! تو آپ نے رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنے سے منع فرمادیا۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

اس حدیث کی بنا پر ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اگر تمر کو رطب کے عوض کیلئے برابر کر کے فروخت کیا جائے گا، مثلاً آپ نے ایک صاع کے اندر خشک کھجور بھر دی اور دوسرے صاع میں رطب کھجور بھر دی، تو اس صورت میں

جس شخص کے حصے میں رطب کھجور آئے گی وہ نقصان میں رہے گا۔ اس لئے کہ چند روز کے بعد وہ رطب کھجور خشک ہو کر کم ہو جائے گی، اور جس شخص کے حصے میں تمر آئے گی اس کا کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس لئے کہ خشک کھجور جیسی تھی ویسی ہی رہے گی، جس کے نتیجے میں دونوں بکے درمیان بعد میں تفاضل ہو جائے گا، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

اور اگر یہ صورت اختیار کی جائے کہ آپس میں تبادلہ کے وقت برابر کرنے کے بجائے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے۔ مثلاً رطب سوا صاع دی جائے اور تمر ایک صاع دی جائے تاکہ خشک ہونے کے بعد دونوں برابر ہو جائیں تو یہ صورت بھی جائز نہیں، اس لئے کہ عقد کے وقت ہی دونوں کے درمیان آپس میں تفاضل پایا جا رہا ہے، اور تفاضل کے ساتھ تبادلہ جائز نہیں۔

عقد کے وقت تماثل کافی ہے

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ تمر کو رطب کے عوض فروخت کرنا تماثل کے ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔ جہاں تک ائمہ ثلاثہ کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ اگر فی الحال تماثل کے ساتھ تبادلہ کریں گے تو بعد میں تفاضل پیدا ہو جائے گا۔ امام صاحبؒ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ شرعاً عقد کے وقت تماثل کا اعتبار ہے، بعد میں پیدا ہونے والی کمی زیادتی کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ہمیشہ تماثل برقرار رہنا چاہئے تو پھر اگر ایک سال بعد بھی تفاضل پیدا ہونے کا امکان ہو گا تو اس کی بیع آج ہی ناجائز ہوگی، حالانکہ یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں۔ لہذا بعد میں پیدا ہونے والے تفاضل سے شریعت کو کوئی بحث نہیں۔

اس مسئلے میں امام صاحب کی فقہانیت

اس حدیث کی بنیاد پر حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف لوگوں نے بہت شور مچایا کہ صاف حدیث موجود ہے کہ تمر کی بیع رطب سے جائز نہیں، مگر امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے، ہر جگہ قیاس اور عقل سے کام لیتے ہیں، اور قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں۔

شرح ہدایہ نے واقعہ لکھا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امام ابو حنیفہؒ بغداد تشریف لائے تو وہاں کے علماء نے آپ سے متعدد سوالات کئے۔ ان میں سے ایک سوال یہ تھا کہ رطب کو تمر کے عوض فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحب نے فرمایا کہ تماثل کے ساتھ جائز ہے۔ علماء نے سوال کیا

کہ جائز ہونے کی کیا دلیل ہے؟ امام صاحب نے وہ مشہور حدیث پڑھ کر سنائی کہ:

﴿التمر بالتمر والفضل ربا﴾

یعنی تمر کو تمر کے ساتھ برابر کر کے بیع کرنا جائز ہے، کمی زیادتی ربا ہے۔

پھر امام صاحب نے ان علماء سے سوال کیا کہ آپ حضرات یہ بتائیں کہ رطب جنس تمر سے ہے یا خلاف جنس ہے؟ اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر جنس رطب سے ہے تو اس صورت میں یہی حدیث اس کے جواز پر دلالت کبریٰ ہے، اس لئے کہ اس میں آپ نے فرمایا: "التمر بالتمر" یعنی تمر کو تمر کے ساتھ تماثلاً فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اگر آپ کا جواب یہ ہے کہ تمر رطب کی جنس سے نہیں بلکہ خلاف جنس سے ہے، تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے، اس لئے کہ اس حدیث کے آخر میں آپ نے فرمایا کہ:

﴿واذا اختلفت الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا

بيدا﴾

لہذا اگر تمر رطب ہے تو حدیث کے اول حصے سے جواز ثابت ہو رہا ہے، اور اگر تمر رطب نہیں تو پھر اسی حدیث کے آخری جزو سے جواز ثابت ہو رہا ہے۔ البتہ اتنا فرق رہے گا کہ پہلی صورت میں تماثل کی شرط کے ساتھ بیع جائز ہوگی، اور دوسری صورت میں تفاضل کے ساتھ بھی بیع جائز ہوگی، لہذا عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

رطب اور تمر کی جنس ایک ہے

پھر امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ رطب اور تمر کی جنس ایک ہے، لہذا "التمر بالتمر" کے حکم میں داخل ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ایک مرتبہ ایک صحابی خیبر سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے رطب کھجور لائے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو تناول فرمایا تو وہ آپ کو بہت پسند آئیں، آپ نے ان صحابی سے پوچھا:

﴿اکل تمر خیبر کذا؟﴾

"کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہوتی ہیں؟"

دیکھئے! اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رطب پر لفظ تمر کا اطلاق فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ تمر اور رطب ایک ہی چیز ہے، لہذا ان دونوں کا آپس میں تبادلہ کرنا تماثل کے

ساتھ جائز ہے، تفاضل کے ساتھ جائز نہیں۔

حظہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ جائز نہیں

امام صاحب کے مندرجہ بالا استدلال پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تمر کی بیع رطب کے ساتھ جائز ہے۔ تو پھر آپ حظہ مقلیہ کی غیر مقلیہ کے ساتھ بیع کو ناجائز کیوں کہتے ہیں؟ حالانکہ حظہ مقلیہ اور غیر مقلیہ دونوں کی جنس ایک ہے، لہذا اسی حدیث کی بنیاد پر یہ بیع بھی جائز ہونی چاہئے جیسے اس حدیث کی بنیاد پر آپ نے تمر اور رطب کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حظہ مقلیہ بھی حظہ کی جنس سے ہے، اور "الحنطۃ بالحنطۃ" والی حدیث کے تحت داخل ہے، لیکن ان کے درمیان آپس میں بیع کرنے کی شرط یہ ہے کہ "اذا کان مشابہاً" یعنی حظہ کی بیع حظہ کے ساتھ اس وقت جائز ہے جب عقد کے وقت تماثل ہو، لہذا اگر حظہ مقلیہ کی بیع غیر مقلیہ کے ساتھ کریں گے تو عقد کے وقت تماثل نہیں ہوگا، اس لئے کہ حظہ مقلیہ کے اندر تخلخل پیدا ہو جاتا ہے، اور غیر مقلیہ کے اندر تخلخل نہیں ہوتا، لہذا ایک صاع کے اندر مقلیہ گندم کم آئیں گے اور غیر مقلیہ زیادہ آئیں گے جس کی وجہ سے عقد کے وقت تماثل نہیں پایا جائے گا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز نہیں۔ جبکہ رطب اور تمر کے اندر عقد کے وقت تماثل پایا جاتا ہے، اگرچہ خشک ہو جانے کے بعد تماثل نہیں رہتا، اس لئے ان کی بیع آپس میں جائز ہے۔

رطب اور حظہ مقلیہ میں فرق

ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ بیع رطب بالتمر کی صورت میں بھی تو رطب صاع میں کم آئیں گی اور تمر زیادہ آئیں گی، کیونکہ رطب موٹی ہوتی ہیں اور جبکہ تمر ٹھوس اور خشک ہوتی ہیں، لہذا حظہ مقلیہ و حظہ غیر مقلیہ کی طرح اسے بھی حرام ہونا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ رطب اور حظہ مقلیہ میں فرق ہے، وہ یہ کہ حظہ مقلیہ جو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے جو کہ غیر منقطع بہ ہے، جب کہ رطب کو پھولی ہوئی ہوتی ہے اس میں ہوا بھری ہوئی نہیں ہوتی بلکہ اس میں شیرہ بھرا ہوا ہوتا ہے جو کہ منقطع بہ ہے، البتہ بعد میں یہ شیرہ سوکھ جاتا ہے، لیکن عقد کے وقت اس میں شیرہ کے وجہ سے اشغام ہوتا ہے جو کہ منقطع بہ ہے۔ لہذا اسے حظہ مقلیہ پر قیاس کرنا

درست نہیں۔ اور وقت عقد میں تفاضل نہیں پایا گیا بلکہ تماثل ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے بڑی کھجور کو چھوٹی کھجور کے عوض فروخت کیا جائے، تو ظاہر ہے کہ صاع میں بڑی کھجوریں کم آئیں گی اور چھوٹی زیادہ آئیں گی، لیکن یہ صورت جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں بڑی کھجوروں میں جو کمی ہے وہ کسی غیر منتفع بہ چیز کی وجہ سے نہیں ہے، بخلاف حنطہ مقلیہ اور غیر مقلیہ کے کہ وہاں حنطہ مقلیہ میں جو کمی ہے وہ صرف ہوا کی وجہ سے ہے جو کہ غیر منتفع بہ ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے کہ اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف الفاظ میں منع فرمایا ہے کہ رطب کی بیع تمر کے ساتھ جائز نہیں۔ اس کے جواب میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابو عیاش جو اس حدیث کے راوی ہیں وہ مجہول ہیں۔ اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہیں، اسی لئے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ اس حدیث کو اپنی صحیح میں نہیں لائے، اور علامہ ابن حزمؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے، اور امام حاکمؒ نے بھی مستدرک میں یہی کہا کہ ان کی روایت قابل استدلال نہیں، اور علامہ ابن عبد البرؒ نے بھی ان کو مجہول قرار دیا ہے، اور حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دینے پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تعریف فرمائی ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ ”العرف الشذی“ میں لکھا ہے کہ ابن حزمؒ نے حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دینے پر امام صاحب کی تردید کی ہے۔ لیکن یہ غالباً ”العرف الشذی“ کے ضابط سے غلطی ہوئی ہے، اس لئے کہ علامہ ابن حزمؒ کے بارے میں معروف یہ ہے کہ وہ بھی حضرت زید ابو عیاش کو مجہول قرار دیتے ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ”تہذیب التہذیب“ میں اور حافظ ذہبیؒ نے ”میزان الاعتدال“ میں ان کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور اگر اس حدیث کو درست اور قابل استدلال مان لیا جائے تو اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس حدیث میں جو نفی آئی ہے، وہ ”نسیئہ“ بیع سے نفی وارد ہوئی ہے، اس لئے کہ تمر اموال ربویہ میں سے ہے، اور آپس میں تبادلے کے وقت یداً بید ہونا ضروری ہے، ”نسیئہ“ جائز نہیں، چنانچہ ابو داؤد اور طحاوی کی روایات میں یہ تصریح موجود ہے کہ:

❦ نہی عن بیع التمر بالرطب نسیئہ ❦ (۳۸)

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر ”ہنی“ نسیئہ کے ساتھ مخصوص تھی تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو لوگوں سے یہ پوچھنے کی کیا ضرورت تھی کہ:

﴿اینقص الرطب اذا بیس؟﴾

کیونکہ اس صورت میں خشک ہو جانے کے بعد رطب میں کمی واقع ہو یا نہ ہو، اس سے مسئلہ کی صورت میں پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس اشکال کا جواب ”تکوین“ کے ایک محشی بہاء الدین مرعائی نے یہ دیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء سوال کرنے سے لوگوں کو اس بات پر متنبہ کرنا تھا کہ یہ بیج بے فائدہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (۳۹)

باب ماجاء فی کراہیۃ بیع الثمرۃ قبل ان

یبدو صلاحها

﴿عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع النخل حتی یزھو﴾ (۴۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی بیج سے منع فرمایا، یہاں تک کہ وہ خوشنما ہو جائے۔ زھا، یزھو، زھواً کے لفظی معنی ہیں خوشنما اور دیکھنے میں اچھا معلوم ہوتا، مراد یہ ہے کہ وہ کھجور پکنے لگے۔ اسی سند سے ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع السنبلی حتی یبيض ویامن العاھة، نہی البائع والمشتري﴾ (۴۱)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشے کی بیج سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں سفیدی آجائے اور وہ آفات سے محفوظ ہو جائے، بائع اور مشتری دونوں کو اس سے منع فرمایا۔ سفیدی آنے سے مراد یہ ہے کہ وہ پک جائے، اور آفات سے محفوظ ہونے مطلب یہ ہے کہ جب تک پھل کچا ہوتا ہے اس وقت تک اس بات کا اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں اس کو آفت نہ لگ جائے، کہیں آندھی چلے۔ مگر نہ جائے، کہیں بیماری لگنے سے خراب نہ ہو جائے، لیکن جب وہ پکنے لگتا ہے تو آفات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

ترکاریوں اور پھلوں کی بیج و ثمر کے سلسلے میں یہاں چند بحثیں ہیں جن کو سمجھنا ضروری ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ روایات میں الفاظ مختلف آئے ہیں، مثلاً ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نہی عن بیع النخل حتی یزھو﴾ (۴۲)

کہیں یہ الفاظ ہیں۔

﴿نہی عن بیع السنبل حتی یبیض﴾ (۴۳)

کسی روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿نہی عن بیع الشمرۃ حتی یبدو صلاحھا﴾ (۴۴)

ان تمام الفاظ سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بیج سے پہلے پھل کا پکنا ضروری ہے، پکنے سے پہلے ان کے نزدیک بیج درست نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان الفاظ سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس پھل کا آفات اور بیماری سے محفوظ ہونا کافی ہے، پورا پکنا اور اس میں مٹھاس کا پیدا ہونا ضروری نہیں۔ بہر حال دونوں اقوال قریب قریب ہیں، اس لئے کہ پھل بیماری اور آفات سے اسی وقت محفوظ ہوتا ہے جب اس میں پکنے کے آثار شروع ہو جاتے ہیں، لہذا ان دونوں اقوال میں بہت زیادہ فرق نہیں۔

پھل ظاہر ہونے سے پہلے بیج کرنا

اگر پھل ابھی درخت پر ظاہر ہی نہیں ہوا تو اس کی بیج بلا اتفاق حرام ہے۔ جیسا کہ آج کل پھل آنے سے پہلے باغات کو ٹھیکے پر دیدیا جاتا ہے، اور بائع مشتری سے کہہ دیتا ہے کہ اس باغ میں اس سال جو پھل آئے گا وہ میں آپ کو فروخت کرتا ہوں، یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ یہ ایک ایسی چیز کی بیج ہو رہی ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آئی، بلکہ معدوم ہے، اس لئے اس کے جائز ہونے کا کوئی راستہ نہیں۔

اس کی ایک اور بدتر صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ باغ کئی سال کے ٹھیکے پر دیدیتے ہیں، مثلاً تین سال، پانچ سال، یا دس سال کے لئے وہ باغ ٹھیکے پر دیدیا، اور بائع نے مشتری سے آئندہ آنے والے پھلوں کی قیمت آج ہی وصول کر لی۔ یہ صورت بالکل ناجائز اور نص صریح کے خلاف ہے۔ حدیث شریف میں ہے کہ:

﴿نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع السنین﴾

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی سال تک کی بیع کرنے سے منع فرمادیا، لہذا یہ صورت کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

بیع بشرط القطع

اور اگر پھل درخت پر ظاہر ہو چکا ہو، لیکن ابھی پکا نہ ہو تو ایسے پھل کی بیع کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں، پہلی صورت کو ”بیع بشرط القطع“ کہتے ہیں، یعنی پھل کی بیع ہو جانے کے بعد بائع مشتری سے یہ کہہ دے کہ یہ پھل ابھی توڑ کر لے جاؤ، اور پھل فی الحال توڑ کر لے جانا بیع کے اندر مشروط ہو۔ بیع کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے، اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں۔ البتہ امام ابن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوری اس صورت کو بھی ناجائز کہتے ہیں۔

بیع بشرط التبرک

دوسری صورت یہ ہے کہ بائع اور مشتری بیع تو ابھی کر لیں، لیکن عقد بیع کے اندر ہی یہ شرط لگا دیں کہ یہ پھل درخت پر چھوڑ دیا جائے گا، پکنے کے بعد مشتری یہ پھل کاٹ کر لے جائے گا۔ ایسی بیع کو ”بیع بشرط التبرک“ کہتے ہیں۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ البتہ امام ابن المنذر اس صورت کو بھی جائز کہتے ہیں۔

مطلق عن الشرط

تیسری صورت یہ ہے کہ بیع تو ابھی مکمل کر لیں، اور ترک یا قطع کی کوئی شرط عقد بیع کے اندر نہ لگائیں۔ ایسی بیع کو ”مطلق عن شرط القطع والتبرک“ کہتے ہیں۔ اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بیع کی یہ صورت بھی ناجائز ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بدو صلاح“ سے پہلے پھل کی بیع سے منع فرمایا۔ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ کے مذہب پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ:

﴿مَنْ بَاعَ نَخْلًا بَعْدَ أَنْ تَوَبَّرَ فَشَمَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ

المبتاع (۴۶)

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مشتری کے شرط لگا دینے کی صورت میں پھل کو بیع میں داخل قرار دیا، حالانکہ جس وقت نخل کی تأخیر ہوتی ہے اس وقت تک ثمرہ میں بدو صلاح نہیں ہوتا، اور اس وقت آپ نے اس کی بیع کو جائز قرار دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر درخت پر چھوڑنے کی شرط نہ لگائی جائے تو ثمرہ کی بیع بدو صلاح سے پہلے جائز ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمرہ کی بیع کو نخل کی بیع کے ضمن میں جائز قرار دیا نہ کہ مستقلاً، اور ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں کسی چیز کی بیع ضمناً تو جائز ہوتی ہے، لیکن مستقلاً جائز نہیں ہوتی، مثلاً شرب طریق اور میل کی بیع مستقلاً جائز نہیں، لیکن زمین اور مکان کی بیع کے ضمن میں جائز ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جو چیز بیع میں شرط لگائے بغیر داخل ہوتی ہے، اس کی بیع تو مستقلاً جائز نہیں ہوتی، لیکن جو چیز شرط لگائے بغیر خود بخود بیع میں داخل نہ ہو، اس کی بیع مستقلاً بھی جائز ہوتی ہے، اور حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ ثمرہ بغیر شرط لگائے درخت کی بیع میں داخل نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثمرہ کی بیع مستقلاً بھی جائز ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ”بدو صلاح“ سے پہلے ”بشرط القطع“ بیع کرنے کی صورت کو تو آپ بھی جائز کہتے ہیں۔ لہذا حدیث کے عموم پر تو آپ نے بھی عمل نہیں کیا، بلکہ اس عموم سے آپ نے وہ صورت خاص کر لی جب بیع بشرط القطع ہو رہی ہو، لہذا دوسری صورت جو مطلق عن الشرط ہو، نہ ترک کی شرط ہو اور نہ قطع کی شرط ہو، یہ صورت بھی درحقیقت ”بشرط القطع“ ہی کی طرف راجع ہے، اس لئے اس صورت میں بھی بائع کو یہ حق حاصل رہتا ہے کہ وہ جب چاہے مشتری سے یہ کہہ دے کہ تم اپنا پھل ابھی کاٹ کر لے جاؤ، لہذا اس صورت میں بھی کوئی مفسدہ لازم نہیں آتا، اس لئے یہ صورت بھی جائز ہوگی۔ البتہ ”بشرط التبرک“ والی صورت ناجائز ہوگی، اس لئے کہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور بیع کے ساتھ ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مفسد بیع ہوتی ہے، اس لئے یہ صورت ناجائز ہوگی۔

عدم جواز کی علت

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”بدو صلاح“ سے پہلے پھل کی بیج ناجائز ہونے کی جو علت بیان فرمائی، اس سے بھی یہی علت معلوم ہوتی ہے۔ ایک روایت میں آپ نے فرمایا:

﴿ارایت ان منع الثمرة بم يستحل احدكم مال اخيه﴾

(۴۷)

یعنی یہ بتاؤ کہ اگر اللہ تعالیٰ اس باغ کا پھل روک لے تو پھر تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کے مال کو اپنے لئے کس طرح حلال کرے گا؟ مطلب یہ ہے کہ تم نے مشتری سے پھل کی قیمت تو لے لی، لیکن کسی آفت کی وجہ سے وہ پھل تباہ ہو جائے، تو اس کو پھل نہیں ملے گا۔ اس علت سے یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ یہاں وہ صورت مراد ہے جس میں پھل خریدتے وقت یہ شرط لگائی گئی ہو کہ یہ پکنے تک درخت پر رہے گا۔ اس لئے خفیہ یہ فرماتے ہیں کہ پھل کی بیج ”بشرط التبرک“ تو ناجائز ہے، اور ”بشرط القطع“ اور ”مطلق عن شرط التبرک والقطع“ جائز ہے۔

یہ نہی تحریم نہیں

بعض حضرات فقہاء نے اس حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نہی تحریم نہیں ہے، بلکہ آپ نے مشورے کے طور پر فرمایا کہ ایسی بیج مت کرو، لیکن حرام قرار نہیں دیا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ صحیح بخاری میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک حدیث مروی ہے کہ:

﴿كان الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبايعون الثمار، فإذا جذ الناس وحضر تقاضيهما قال المبتاع: انه اصاب الثمر الدمان، اصابه مراض، اصابه قشام عاهات يحتجون بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كثرت عنده الخصومة في ذلك: فامالا فلا تبتاعوا حتى يبدو صلاح الثمر، كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم﴾ (۴۸)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ پھلوں کی خرید و فروخت کیا کرتے تھے،

جب پھل توڑنے کا وقت آتا تو مشتری کہتا کہ پھل کو تو دمان، مراض اور قشام لگ گیا ہے۔ یہ پھل کو لگنے والی بیماریاں ہیں۔ اور آپس میں جھگڑتے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس قسم کے بہت سے جھگڑے آنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اگر بیع کرنی ہی ہو تو بدو صلاح کے بعد بیع کرو۔ اور یہ بات آپ نے بطور مشورے کے ان کے جھگڑوں کے زیادہ ہونے کی وجہ سے فرمائی تھی۔ اس حدیث سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ آپ نے بطور مشورے کے یہ ممانعت فرمائی تھی۔

بدو صلاح کے بعد بیع کرنا

اوپر کی ساری گفتگو بدو صلاح سے پہلے پھلوں کی بیع کے بارے میں تھی، جہاں تک بدو صلاح کے بعد بیع کا تعلق ہے تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بدو صلاح کے بعد ہر صورت میں بیع جائز ہے۔ امام صاحب کے نزدیک بدو صلاح کے بعد بیع کرنے میں بھی وہی تفصیل ہے جو بدو صلاح سے پہلے بیع کرنے میں ہے، یعنی شرط قطع کے ساتھ جائز، مطلق عن الشرط بھی جائز اور بشرط التبرک ناجائز۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر پھل کا حجم یعنی سائز مکمل ہو چکا ہو اور اس کے مزید بڑھنے کا امکان نہ ہو تو اس صورت میں ”بشرط التبرک“ بھی جائز ہے، لیکن اگر مزید بڑھنے کا امکان ہو تو اس صورت میں ”بشرط التبرک“ جائز نہیں۔ وجہ یہ بیان فرماتے ہیں جب ابھی پھل کے بڑھنے کا امکان ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پھل کا کچھ حصہ ابھی تک معدوم ہے، اور اس معدوم کی بھی بیع ہو رہی ہے، اور معدوم کی بیع ناجائز ہے۔

شوافع فرماتے ہیں کہ حدیث میں جو پھلوں کی بیع کی ممانعت ہے وہ قبل بدو صلاح کی ممانعت ہے کیونکہ ”قبل“ کی قید لگی ہوئی ہے، لہذا اس قید کا فائدہ یہ ہے کہ جن صورتوں میں ”قبل بدو صلاح“ بیع ناجائز ہے، ”بعد بدو صلاح“ ان میں بیع جائز ہوگی، ورنہ اس قید کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بعد بدو صلاح“ بھی ترک کی شرط لگانا مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے، اس لئے یہ بیع ناجائز ہوگی۔

جہاں تک شوافع کے اس استدلال کا تعلق ہے کہ حدیث بَاب میں ”قبل“ کی قید لگی ہوئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قید احترازی نہیں ہے، بلکہ یہ قید اتفاقی ہے یا واقعی ہے، کیونکہ اس زمانے میں عام طور پر پھلوں کی بیع ”بدو صلاح“ سے پہلے ہوا کرتی تھی، اس لئے آپ نے اس قید کا

إضافہ کر دیا ورنہ یہ قید احترازی نہیں۔ لہذا یہ استدلال درست نہیں۔

دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں، اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خاص طور پر ”بدو صلاح“ سے پہلے کا حکم بیان فرمایا ہے۔ بدو صلاح کے بعد کا کیا حکم ہے؟ یہ حدیث اس سے خاموش ہے۔ لہذا یہ حدیث اس بارے میں حجت نہیں۔ البتہ اس مسکوت عنہ مسئلے پر قواعد کے ذریعے حکم لگایا جائے گا، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط لگادی جائے تو اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، اور چونکہ بعد بدو صلاح بھی ”شرط ترک“ مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا۔

جو پھل پوری طرح ظاہر نہ ہوا ہو، اس کی بیع

اور اگر پھل پوری طرح ظاہر نہیں ہوا، ابھی کچھ حصہ ظاہر ہونا باقی ہے تو اس صورت میں امام محمدؒ نے بیع کو ناجائز کہا ہے، لیکن متاخرین حنفیہ اس کو جائز کہتے ہیں۔ جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں معدوم کو موجود کے تابع کر کے اس کی بیع کو جائز قرار دیدیا جائے گا۔ اس لئے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز کی بیع اصلاً تو جائز نہیں ہوتی، لیکن کسی اور چیز کے تابع ہو کر اس کی بیع جائز ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہ صورت ہے کہ جو پھل ابھی وجود میں نہیں آیا، اس کی بیع اصلاً تو جائز نہیں تھی، لیکن موجود پھل کے تابع بنا کر اس کے ضمن میں معدوم کی بیع کو بھی جائز قرار دیدیا جائے گا۔ اور اس صورت میں بھی وہی تفصیل ہوگی کہ ”بشرط القطع“ اور ”مطلق عن الشرط“ جائز ہوگی اور ”بشرط التبرک“ ناجائز ہوگی۔

المعروف كالمشروط

حنفیہ کے نزدیک ”مطلق عن شرط التبرک والقطع“ کی صورت میں بیع جائز ہے، لیکن علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے کہ اگر عائدین ”ترک“ کی شرط صلب عقد میں نہ بھی لگائیں بلکہ مطلق بیع کریں، لیکن بائع اور مشتری کے درمیان یہ بات معروف ہو کہ بیع کے بعد پھل کو درخت پر پکنے تک چھوڑا جاتا ہے تو اس صورت میں ”المعروف كالمشروط“ کے قاعدے سے یہ صورت بھی ناجائز ہوگی۔

فقہاء عصر کی رائے

لیکن اس مسئلے کا ایک دوسرا پہلو وہ ہے جس کی طرف بعض فقہاء عصر نے توجہ دی ہے۔ وہ یہ کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اگر اس کا رواج عام ہو جائے تو پھر وہ شرط مفسد عقد نہیں ہوتی۔ فقہاء اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ جیسے ایک شخص نے بائع سے کہا کہ میں یہ جو تا اس شرط کے ساتھ خریدتا ہوں کہ تم اس جوتے میں نعل لگا کر دو گے۔ ظاہر ہے کہ نعل لگانے کی شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ اس شرط کا رواج عام ہو چکا ہے، اس لئے یہ شرط جائز ہوگی۔

ایک سال تک مفت سروس کا حکم

آج کل کے دور میں اس کی آسان سی مثال یہ ہے کہ مثلاً آپ نے بازار سے فرج خریدا، تو دوکاندار آپ کو یہ سہولت دے گا کہ وہ ایک سال تک مفت سروس کرے گا۔ اور ایک سال کے اندر اس میں کوئی بھی خرابی ہوگی تو وہ اس کو دور کرے گا۔ اب اصل قاعدہ تو یہ ہے کہ جب بائع نے ایک چیز فروخت کر دی تو اس کے بعد اس کی مرمت کرنا یا سروس کرنا اس کی ذمہ داری میں داخل نہیں ہے، اور یہ شرط کہ وہ ایک سال تک اس کی مفت سروس کرے یا اس کی مرمت کرے، یہ مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ لیکن چونکہ عرفاً اس کا رواج عام ہو گیا ہے کہ فرج بیچنے والی جتنی کمپنیاں ہیں وہ سب یہ سہولت دیتی ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک جس شرط کا رواج عام ہو جائے اگرچہ وہ مقتضائے عقد کے خلاف ہو، مگر چونکہ وہ مضی الی النزاع نہیں ہوتی اس لئے وہ شرط مفسد عقد بھی نہیں ہوتی۔

اس قاعدے کا تقاضہ یہ ہے کہ ”ترک علی الاشجار“ کی شرط کا جب رواج عام ہو گیا ہو تو اس وقت اگر عقد کے اندر صراحۃً ”ترک“ کی شرط لگادی جائے تو بھی حنفیہ کے نزدیک یہ عقد درست ہو جائے گا، اور اس شرط کی وجہ سے وہ عقد فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ یہ شرط مضی الی النزاع نہیں رہی۔

اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ پھر اس حدیث نہی کا محل کیا رہے گا جس میں بدو صلاح سے پہلے بیع کی ممانعت آئی ہے؟ اس لئے کہ اس کی کل تین صورتیں تھیں، پہلے آپ نے دو کو جائز قرار دیدیا تھا، اب تیسری صورت یعنی ”بشرط التبرک“ کو بھی جائز قرار دیدیا۔ اور محض عرف کی وجہ سے

حدیث کا ترک لازم آئے گا، حالانکہ عرف کی وجہ سے نص میں تاویل اور تخصیص کرنا تو جائز ہے، لیکن عرف کی وجہ سے نص کو بالکل ترک کرنا جائز نہیں ہوتا۔

حدیث باب مشورے پر محمول ہے

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ یہاں نص کو ترک نہیں کیا جا رہا ہے۔ بلکہ اس حدیث کو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ”جو صحیح بخاری میں ہے“ اس کی روشنی میں مشورے پر محمول کیا جائے گا، اور یہ کہا جائے گا کہ یہ نہی تحریم نہیں، بلکہ مشورہ ہے۔

عرف کی وجہ سے ترک حدیث جائز نہیں

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ نے عرف کی وجہ سے ”ترک“ کی شرط کو جائز قرار دیدیا، تو پھر آج کل تو درخت پر پھل آنے سے پہلے ہی پھلوں کی بیج ہو جاتی ہے اور اس کا بھی عام رواج ہو چکا ہے۔ لہذا عرف کی وجہ سے یہ بھی جائز ہونی چاہئے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عرف کی وجہ سے ہر حرام چیز حلال نہیں ہو جاتی، چنانچہ جس مسئلے میں واضح نص موجود ہو، اور اس نص میں کسی تاویل یا تخصیص کی گنجائش نہ ہو تو اس صورت میں محض عرف کی بنا پر نہ تو اس نص کو چھوڑا جاسکتا ہے اور نہ ہی ناجائز کو جائز کہا جاسکتا ہے۔ لہذا چونکہ احادیث میں ”بیع المعدوم“ کی حرمت صراحتاً کسی تخصیص اور تاویل کے بغیر وارد ہوئی ہے، اور معدوم کی بیج کے ناجائز ہونے پر اجماع ہو چکا ہے، اس لئے محض عرف کی بنیاد پر یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔

بخلاف بیع ”بشرط الشرب“ کے، اس میں پہلی بات تو یہ ہے کہ نہی پر نص صریح نہیں۔ اس لئے کہ اس حدیث میں جو لفظ ”نهی“ وارد ہوا ہے، حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کی روشنی میں اس کی تشریح ”مشورہ“ کے ساتھ کی جا چکی ہے۔ جس کی وجہ سے منع کرنے میں وہ نص صریح نہ رہی۔

دوسری بات یہ ہے کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو، اس کی وجہ سے عقد کے فاسد ہونے کی علت ”مفوض الی النزاع“ ہوتا ہے، اور جس شرط کا عرف ہو جائے یا رواج عام ہو جائے تو وہ شرط ”مفوض الی النزاع“ نہیں رہتی۔ جس کی وجہ سے اس علت کا وجود وہاں نہیں پایا جاتا، اور جب

عَلَّتْ نہیں پائی جائے گی تو وہ شرط بھی مفید عقد نہیں ہوگی، اس لئے وہ عقد درست ہو جائے گا۔ (۳۹)

باب ماجاء فی النهی عن بیع حبل الحبلۃ

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع حبل الحبلۃ ﴿۵۰﴾

اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک مطلب تو یہ ہے کہ حاملہ گائے کا مالک یہ کہے کہ اس گائے کے پیٹ میں جو بچہ ہے، میں اس بچے کے بچے کو فروخت کرتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک فضول بات ہے، اس لئے کہ کچھ پتہ نہیں کہ اس گائے کا بچہ پیدا ہو گا یا نہیں؟ اور پھر یہ بھی نہیں معلوم کہ وہ مذکر ہو گا یا مؤنث ہو گا؟ اور مؤنث ہونے کی صورت میں اس کو حمل ہو گا یا نہیں؟ اگر حمل ہو تو وہ زندہ بھی رہے گا یا نہیں؟ تو چونکہ اس کے اندر بے شمار احتمالات ہیں۔ اور زمانہ جاہلیت میں اس قسم کی بیع کی جاتی تھی۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔ اس حدیث کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ بیع تو کسی اور چیز کی ہوئی، لیکن قیمت کی ادائیگی کے لئے حمل کے ذریعہ قیمت مقرر کی گئی مثلاً مشتری بائع سے یہ کہے کہ میں تم سے یہ گھوڑا خریدتا ہوں، اور اس کی قیمت اس وقت ادا کروں گا جب اس حاملہ گائے کا حمل بچہ جن دے گا۔ چونکہ اس صورت میں اداء قیمت کی مدت مجہول اور غیر متعین ہے، اس لئے یہ بیع درست نہیں۔

باب ماجاء فی کراہیۃ بیع الغرر

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال : نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الغرر والحصاة ﴿۵۱﴾

”بیع الغرر“ کا مطلب یہ ہے کہ ایسی بیع جس میں غرر اور دھوکہ ہو، اور ”حصاة“ کے معنی ہیں ”کنکری“ یہ زمانہ جاہلیت میں ایک بیع ہوتی تھی جس میں بائع بہت سی چیزیں برائے فروخت لے کر بیٹھ جاتا، مشتری اگر اس سے یہ کہتا کہ میں دور سے ایک کنکری ماروں گا، جس چیز پر یہ کنکری لگ جائے گی وہ اتنی قیمت میں میری ہو جائے گی۔ چنانچہ وہ کنکری جس چیز پر لگ جاتی مشتری مقررہ قیمت پر وہ چیز اس سے لے لیتا، چاہے اس کی قیمت زیادہ ہوتی یا کم ہوتی۔ گویا ”بیع الحصاة“ بھی بیع الغرر کی ایک قسم تھی۔“

”غرر“ کی حقیقت

”غرر“ کے لفظی معنی ہیں ”غیر یقینی حالت“ بعض مرتبہ اس کا ترجمہ ”دھوکہ“ سے بھی کر دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ معنی اتنے زیادہ صحیح نہیں۔ اصل میں ”غرر“ ایک اصطلاح ہے، اور فقہ کے بے شمار مسائل اس پر مبنی ہیں۔ چنانچہ جتنے مسائل ”غرر“ کے اندر داخل کئے گئے ہیں ان کے استقصاء سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عقد کے اندر تین باتوں میں سے ایک بات پائی جائے گی اس میں ”غرر“ کا تحقق ہو جائے گا۔

”غرر“ کے تحقق کی تین صورتیں

① بیع یا شمن مجہول ہو۔ یعنی بیع کے اندر یہ معلوم نہ ہو کہ کس چیز کی بیع ہو رہی ہے؟ جیسے ”بیع الحصة“ کے اندر آپ نے دیکھا کہ اس میں یہی صورت ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ نہیں معلوم کہ کنکری کس چیز کو لگے گی۔ لہذا اس میں بیع مجہول ہے۔ یا شمن اور قیمت معلوم نہ ہو کہ اس چیز کی کیا قیمت ہوگی؟ یہ بھی ”غرر“ کے اندر داخل ہے۔

② غرر کی دوسری صورت یہ ہے کہ ”بیع غیر مقدور التسليم“ ہو، یعنی بائع جس چیز کو فروخت کر رہا ہے، وہ اس کو بالفعل مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں۔ جیسا کہ آپ نے ”بیع حبیل الحبلۃ“ کے اندر دیکھا کہ حمل کے حمل کی بیع ہو رہی ہے اور بائع اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ بیع فی الفور مشتری کے حوالے کر دے۔ یا مثلاً پانی کے اندر مچھلی کی بیع کرنا، چونکہ بائع اس کو مشتری کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے یہ بیع جائز نہیں۔ البتہ یہ عدم جواز اس وقت ہے جب وہ پانی غیر مملوک ہو، لیکن اگر پانی بائع کا مملوک ہے، مثلاً وہ مچھلی اس کی ذاتی ملکیت کے حوض میں ہے۔ تو چونکہ اس صورت میں بائع مشتری کو مچھلی حوالے کرنے پر قادر ہے اس لئے اس صورت میں یہ بیع جائز ہے۔ یا فضا میں اڑتے ہوئے پرندے کی بیع کرنا۔ یہ بھی ”غیر مقدور التسليم“ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔

③ غرر کی تیسری صورت ہے ”تعليق التملیک علی الخطر“ یعنی تملیک کو کسی ایسے واقعے کے ساتھ معلق کرنا جس کے وجود میں آنے اور نہ آنے دونوں کا احتمال ہو، مثلاً بائع مشتری سے یہ کہے کہ تم مجھے شمن ابھی دیدو، اگر فلاں واقعہ پیش آگیا تو میں بیع تمہارے حوالے

کردوں گا۔ چونکہ اس صورت میں بیع کی پردگی کو ایک ایسے واقعے کے ساتھ معلق کر دیا جس کے پیش آنے اور نہ آنے دونوں کا احتمال ہے، اس لئے یہ معاملہ درست نہیں۔ اس کو ”تعلیق التملیک علی الخطر“ کہا جاتا ہے، اور اس کو ”قمار“ بھی کہا جاتا ہے، اس لئے کہ ”قمار“ میں بھی ایک طرف سے پیسوں کی ادائیگی یقینی ہوتی ہے، جبکہ دوسری طرف سے اس کا عوض یقینی نہیں ہوتا، بلکہ محتمل ہوتا ہے، اس لئے ”قمار“ بھی غرر میں داخل ہے۔

انشورنس کے اندر بھی غرر ہے

آج کل کے بہت سارے عقود اس غرر کے اندر داخل ہیں، مثلاً بیمہ جسے انگریزی میں ”انشورنس“ اور عربی میں ”تامین“ کہا جاتا ہے، اس کے اندر بھی غرر ہے۔ اس بیمہ کی تین قسمیں ہیں۔ ① زندگی کا بیمہ ② اشیاء اور سامان کا بیمہ۔ ③ مہولیات کا بیمہ۔

زندگی کا بیمہ

زندگی کا بیمہ یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص اپنی زندگی کا بیمہ کرانا چاہتا ہے تو وہ بیمہ کرانے کے لئے بیمہ کمپنی کے پاس جاتا ہے، بیمہ کمپنی اس کے ساتھ یہ معاملہ کرتی ہے کہ تم ہمیں دس سال تک مثلاً ماہانہ ایک ہزار روپے بطور قسط (پریمیم) ادا کرتے رہو، اگر اس دس سال کے عرصے میں تمہارا انتقال ہو گیا تو ہم تمہارے ورثاء کو دس لاکھ روپے ادا کریں گے، اور اگر اس عرصے میں تمہارا انتقال نہ ہوا تو اس صورت میں بعض کمپنیاں تو یہ کہتی ہیں کہ ہم تمہاری جمع شدہ رقم کے ساتھ سود ملا کر تمہیں واپس کر دیں گے۔ اور بعض کمپنیاں اس مدت کے گزر جانے کے بعد کوئی رقم واپس نہیں کرتیں، جس کے نتیجے میں اصل رقم بھی ڈوب جاتی ہے۔ اس کو ”بیمہ زندگی“ کہتے ہیں۔ اس میں آپ نے دیکھا کہ ایک فریق کی طرف سے رقم کی ادائیگی یقینی ہے، یعنی وہ شخص جس نے کمپنی سے بیمہ کرایا ہے اس کو تو ہر حال میں اپنی قسط ہر ماہ جمع کرانی ضروری ہے، اور دوسری طرف ”بیمہ کمپنی“ کی طرف سے ورثاء کو دس لاکھ روپے ملنا محتمل ہے، اس لئے کہ اگر اس عرصے کے اندر انتقال ہو گیا تو ملیں گے، ورنہ نہیں ملیں گے، تو چونکہ اس میں ”غرر“ پایا جا رہا ہے اس لئے یہ معاملہ ناجائز ہے۔

اشیاء اور سامان کا بیمہ

بیمہ کی دوسری قسم ہے ”اشیاء اور سامان کا بیمہ“ مثلاً کسی شخص نے اپنے مکان، یا اپنی دکان یا اپنی گاڑی کا بیمہ کرا لیا، اب بیمہ کمپنی اس سے یہ کہتی ہے کہ تم ماہانہ اتنی رقم بطور قسط (پر بیمہ) ادا کرتے رہو، اگر تمہارے مکان، یا دکان یا گاڑی کو کوئی نقصان ہو گیا تو اس نقصان کی تلافی ہم کریں گے۔ یا مثلاً آپ پانی کے جہاز پر سامان تجارت دوسرے ملک بھیج رہے ہیں، لیکن خطرہ ہے کہ کہیں راستے میں یہ جہاز ڈوب نہ جائے، اس لئے آپ بیمہ کمپنی کے پاس جا کر اس کا بیمہ کرا لیتے ہیں تو بیمہ کمپنی آپ سے یہ کہتی ہے کہ تم اتنا پر بیمہ ادا کر دو، اگر جہاز ڈوب گیا تو تمہارا جتنا نقصان ہو گا اس کی تلافی ہم کریں گے، اور اگر صحیح سالم سامان پہنچ گیا تو وہ رقم جو تم نے ادا کی ہے وہ ضبط ہو جائے گی۔ یا مثلاً گودام کے اندر آپ نے روٹی خرید کر رکھی، لیکن خطرہ ہے کہ کہیں آگ نہ لگ جائے، اس لئے آپ نے بیمہ کرا لیا، اور بیمہ کمپنی نے آپ سے رقم کا مطالبہ کیا، اور نقصان ہونے کی صورت میں تلافی کا وعدہ کر لیا۔ اس کو ”اشیاء کا بیمہ“ کہا جاتا ہے۔ چونکہ ان تمام صورتوں میں جو شخص بیمہ کرا رہا ہے اس کی طرف سے قسط کے ادائیگی یقینی ہے، لیکن بیمہ کمپنی کی طرف سے رقم کی ادائیگی نقصان اور حادثے پر موقوف ہے، لہذا ایک طرف سے ادائیگی یقینی اور دوسری طرف سے ادائیگی محتمل ہے، اس لئے اس میں بھی ”غمر“ پایا جا رہا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ معاملہ بھی ناجائز اور حرام ہے۔

مسئولیت کا بیمہ (تھرڈ پارٹی انشورنس)

بیمہ کی تیسری قسم ہے ”مسئولیت کا بیمہ“ جس کو آجکل ”تھرڈ پارٹی انشورنس“ ”فریق ثالث کا بیمہ“ کہا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جو شخص بیمہ کراتا ہے وہ جا کر بیمہ کمپنی سے کہتا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کسی وقت مجھ سے کوئی ایسا فعل سرزد ہو جائے جس کے نتیجے میں میں تیسرے فریق کا مدیون ہو جاؤں، لہذا اگر کسی وقت ایسا ہو تو تم فریق ثالث کو وہ دین ادا کرنا، چنانچہ بیمہ کمپنی اس کو منظور کر لیتی ہے اور اس شخص پر ہر ماہ ایک مقررہ رقم بطور پر بیمہ ادا کرنا لازم کر دیتی ہے۔ مثلاً آجکل قانوناً گاڑی چلانے کے لئے ”تھرڈ پارٹی انشورنس“ کرنا لازم اور ضروری ہے، کوئی شخص اپنی گاڑی اس وقت تک سڑک پر نہیں چلا سکتا جب تک وہ ”تھرڈ پارٹی انشورنس“ نہ کرا لے۔ اس میں گاڑی کا مالک بیمہ کمپنی سے یہ کہتا ہے کہ اگر گاڑی چلانے کے دوران کوئی حادثہ

ہو جائے، اور اس حادثے کے نتیجے میں کسی انسان کی جان یا مال کو نقصان پہنچ جائے، جس پر وہ میرے خلاف ہر جانے کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں اس تیسرے آدمی کو بیمہ کمپنی پیسے ادا کرے گی۔ اس صورت میں بیمہ کرانے والے پر جو ”مسئولیت“ آتی ہے، وہ اس ”مسئولیت“ کو بیمہ کمپنی کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اس لئے اس کو ”مسئولیت“ کا بیمہ کہا جاتا ہے۔ چونکہ اس صورت میں بیمہ کرانے والے کی طرف سے رقم کی ادائیگی یقینی ہے۔ لیکن بیمہ کمپنی کی طرف سے تھڑ پارتی کو ادائیگی یقینی نہیں، بلکہ محتمل ہے کہ اگر حادثہ پیش آنے کی صورت میں نقصان ہوا تو ادائیگی کرے گی، ورنہ نہیں۔ اس لئے اس میں ”غرر“ پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ بھی ناجائز ہے۔

”امداد باہمی“ کی صورت جائز ہے

البتہ یہ ”بیمہ“ اس وقت ناجائز ہے جب یہ ”عقد معاوضہ“ کی شکل اختیار کر لے، لیکن بیمہ کی ایک صورت وہ ہوتی ہے جس میں ”عقد معاوضہ“ کی شکل نہیں ہوتی، بلکہ ”امداد باہمی“ کی صورت ہوتی ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ مثلاً دس تاجر کپڑے کی تجارت کرتے ہیں، انہوں نے آپس میں ملکر ایک فنڈ قائم کر لیا، اور یہ طے کر لیا کہ ہم میں سے ہر شخص ہر ماہ اس فنڈ میں اتنی رقم جمع کرائے گا، اگر سال کے دوران ہم میں سے کسی کو اس کے کاروبار میں نقصان ہو جائے گا تو اس کی امداد اس فنڈ سے کریں گے۔ اور سال کے آخر میں حساب کر لیں گے کہ اس فنڈ سے کس شخص کو کتنی رقم دی گئی اور کتنی رقم اس سے وصول ہوئی۔ اگر کسی شخص کو جو رقم دی گئی ہے وہ اس کے دیے ہوئے چندے سے کم ہوگی تو سال کے آخر میں اس کی بچی ہوئی رقم اس کو واپس کر دی جائے گی، اور اگر دی ہوئی رقم اس کے چندے سے زائد ہوگی تو پھر زائد رقم اس سے وصول کر لی جائے گی۔ یہ امداد باہمی کا ایک طریقہ ہے، جس کو عربی میں ”التأمين التعاونی“ اور انگریزی میں ”مپجول انشورنس“ کہا جاتا ہے۔ چونکہ یہ کوئی تجارت یا عقد معاوضہ نہیں ہے، بلکہ امداد باہمی کا ایک طریقہ ہے، اور اس میں ناجائز ہونے کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ اس لئے شرعاً یہ جائز ہے۔

”التأمين التعاونی“ کی رقم پر زکوٰۃ

التأمين التعاونی کی صورت میں اس جمع شدہ رقم پر زکوٰۃ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ان شرکاء نے جو رقم جمع کرائی ہے اسے وقف نہیں کیا بلکہ ہر ایک کی رقم اس کی ملکیت میں باقی ہے تو پھر ہر ایک

پر اپنی مجموعی رقم کی زکوٰۃ واجب ہوگی اور سال کے آخر میں کمی بیشی کا حساب کر کے رقم واپس یا مزید وصول کر لی جائے گی۔

لیکن اگر سب نے یہ رقم وقف کر دی ہے تو اس صورت میں اس رقم پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور سال کے آخر میں اگر رقم بچ گئی ہے تو وہ بھی واپس نہیں کی جائے گی، بلکہ اب بقیہ رقم کو کاروبار میں لگا کر ہر ایک کو اس کی رقم کے تناسب سے نفع دیا جاسکتا ہے۔ (واللہ اعلم)

بیمہ زندگی جائز ہونا چاہئے!

بیمہ زندگی پر ایک اشکال یہ ہے کہ زندگی کے بیمہ میں رقم کا واپس ملنا یقینی ہے، محتمل نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس مدت کے دوران اس شخص کا انتقال ہو گیا جو مدت کمپنی نے مقرر کی تھی تو اس صورت میں مثلاً دس لاکھ روپے واپس ملیں گے۔ اور اگر اس مدت کے دوران اس کا انتقال نہ ہوا تو اس کی اصل رقم اس کو واپس مل جائے گی۔ لہذا رقم کا واپس ملنا جب یقینی ہے تو پھر اس کو ”قمار“ اور ”غمر“ کیسے کہیں گے؟ اور اس کے ناجائز ہونے کی کیا وجہ ہے؟

اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات تو درست ہے کہ رقم کا واپس ملنا یقینی ہے۔ لیکن یہ معلوم نہیں کہ کتنی رقم واپس ملے گی۔ ہو سکتا ہے کہ جتنی رقم جمع کرائی تھی اتنی ہی واپس مل جائے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دس لاکھ روپے مل جائیں۔ لہذا ”غمر“ تو پھر بھی پایا گیا، کیونکہ اگر عوضین میں سے کسی ایک کی بھی مقدار مجہول ہو تو ”غمر“ کا تحقق ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ناجائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جس صورت میں اصل رقم واپس ملے گی، اس صورت میں اس اصل رقم کے ساتھ سود بھی ملے گا، اس لئے یہ ناجائز ہے۔ اور بعض کمپنیاں زندگی کے بیمہ میں مقررہ مدت کے گزرنے کے بعد انتقال ہونے کی صورت میں اصل رقم واپس نہیں کرتیں، اس صورت میں یہ ”قمار“ کے اندر داخل ہے۔

اگر قانوناً بیمہ کرانا ضروری ہو تو؟

جیسا کہ میں نے بتایا کہ بعض مواقع پر تھرڈ پارٹی انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہوتا ہے، مثلاً سڑک پر گاڑی چلانے والے کے لئے تھرڈ پارٹی انشورنس کرانا قانوناً ضروری ہے۔ تو چونکہ گاڑی چلانا ہر شخص کا حق ہے، تو اب قانونی مجبوری کے تحت یہ بیمہ کرانے کی گنجائش ہے۔ لیکن اگر بالفرض

کوئی حادثہ پیش آگیا جس کے نتیجے میں کسی کا نقصان ہو گیا تو اس وقت انشورنس کمپنی سے صرف اتنی رقم وصول کرنا جائز ہے جتنی رقم اس نے بطور پرمیم ادا کی ہے، اس سے زائد رقم وصول کرنا جائز نہیں۔

باب ماجاء فی النہی عن بیعتین فی بیعة

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال : نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعة ﴿۵۲﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بیع میں دو بیع کرنے سے منع فرمایا۔ اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مطلب ہے ایک عقد کے اندر دوسرے عقد کی شرط لگانا، مثلاً یہ کہنا کہ میں یہ بیع اس شرط کے ساتھ کرتا ہوں کہ تم میرے ساتھ فلاں معاملہ کرو گے، یا مثلاً یہ کہے کہ۔

﴿ابیعک داری ہذہ بکذا بشرط ان تبیعنی غلامک بکذا﴾

یعنی میں اپنا یہ مکان تمہیں اتنے میں فروخت کرتا ہوں اس شرط پر کہ تم اپنا غلام مجھے اتنے میں فروخت کر دو۔ اس میں چونکہ گھر کی بیع کو غلام کی بیع کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے اس لئے یہ ”بیعتین فی بیعة“ میں داخل ہے۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں عقد کے ساتھ ایک ایسی شرط لگادی گئی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔ اور جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔

متردد ثمن کے ساتھ عقد درست نہیں

دوسرے بعض فقہاء نے ”بیعتین فی بیعة“ کی یہ تفسیر کی ہے کہ عقد تو ایک ہی ہو لیکن اس عقد کے اندر ثمن متردد ہو۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ اگر یہ کتاب تم نقد خریدتے ہو تو دس روپے میں فروخت کرتا ہوں، اور اگر ادھار خریدتے ہو تو پندرہ روپے میں فروخت کرتا ہوں۔ مشتری نے کہا کہ میں قبول کرتا ہوں۔ اور اس کی تعین نہیں ہوئی کہ اس نے

نقد خریدی یا ادھار خریدی۔ تو چونکہ اس صورت میں ثمن متردد ہو گیا، اس لئے یہ بیع درست نہیں۔ البتہ اگر اسی مجلس میں مشتری یہ کہہ دے کہ میں نقد خریدتا ہوں یا میں ادھار خریدتا ہوں تو اس صورت میں چونکہ ثمن متردد نہ رہا بلکہ متعین ہو گیا، اس لئے یہ بیع درست ہو جائے گی۔

ادھار بیع میں قیمت کا اضافہ درست ہے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جو چیز نقد دس روپے میں فروخت ہو رہی ہو اس کو ادھار پندرہ روپے میں فروخت کرنا سود ہے، اس لئے کہ قیمت میں پانچ روپے کا جو اضافہ ہو رہا ہے وہ مدت کے مقابلے میں ہو رہا ہے۔ یہ خیال درست نہیں۔ ائمہ اربعہ میں سے کسی نے اس کو سود قرار نہیں دیا، وجہ یہ ہے کہ سود اس وقت ہوتا ہے جب معاملے میں دونوں طرف نقد ہوں، روپے ہوں۔ لیکن اگر کسی معاملے میں ایک طرف نقد ہے اور دوسری طرف عین ہے، سامان ہے، تو اس میں سود نہیں ہوگا۔

اور جس طرح بیع کی قیمت مختلف اوقات اور مختلف حالات میں بدلتی رہتی ہے، اسی طرح اگر ادھار کی وجہ سے بیع کی قیمت میں اضافہ ہو جائے تو شرعاً اس میں کوئی ممانعت نہیں، کیونکہ قیمت تو عین شئی کی ہے۔ البتہ جب اس کی قیمت ایک مرتبہ بیع کے وقت متعین ہو گئی تو اب بعد میں اس قیمت میں کمی بیشی نہیں ہوگی۔

باریک فرق

اس مسئلے میں اور سودی معاملے میں بہت باریک فرق ہے۔ دیکھئے! ایک صورت تو یہ ہے کہ بائع مشتری سے یہ کہے کہ یہ کتاب میں تم کو پچاس روپے میں فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم یہ پچاس روپے ایک ماہ بعد مجھے دو گے تو تمہیں اس وقت دو روپے مزید دینے ہوں گے، یہ معاملہ سودی ہے۔ کیونکہ قیمت تو پچاس روپے متعین کر دی، اور اب دو روپے جو زائد لے رہا ہے وہ سود ہے۔ اس لئے کہ وہ پچاس روپے مشتری کے ذمے دین ہو گئے تھے۔ اب اس دین کو مؤخر کرنے کے عوض میں دو روپے سود لیا جا رہا ہے۔ اس لئے یہ معاملہ ناجائز ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ بائع یہ کہے کہ ایک ماہ بعد ادائیگی کی صورت میں اس کی قیمت ہی باون روپے ہے، یہ معاملہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں باون روپے پورے کے پورے کتاب کی طرف منسوب ہو رہے

ہیں، اور کتاب کا عوض بن رہے ہیں، جبکہ پہلی صورت میں کتاب کی قیمت تو پچاس روپے متعین ہو گئی، لیکن تاخیر دین کی وجہ سے دو روپے کا اضافہ وصول کر رہا ہے جو کہ سود ہے۔

قیمت میں اضافہ کرنا جائز نہیں

البتہ یہ یاد رہے کہ جب کتاب کی قیمت ایک مرتبہ باون روپے متعین ہو گئی تو اب اس میں کمی بیشی نہیں ہوگی، چنانچہ اگر مشتری نے ایک ماہ بعد قیمت ادا نہیں کی اور دو ماہ گزر گئے یا تین ماہ گزر گئے تو اس صورت میں کتاب کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس سود والی صورت میں جب بائع نے یہ کہا کہ اس کتاب کی اصل قیمت تو پچاس روپے ہے، لیکن ایک ماہ بعد دو روپے سود کے ملا کر باون روپے وصول کروں گا۔ پھر جب وہ مشتری ایک ماہ بعد باون روپے نہیں دے گا تو سود میں دو روپے کا اور اضافہ ہو کر چون روپے ادا کرنے ہوں گے، اور اگر دو ماہ بعد بھی ادا نہیں کئے تو پھر دو روپے سود کے اور شامل ہو کر چھپن روپے ادا کرنے ہوں گے، یہ سودی معاملہ ہے، جو ناجائز اور حرام ہے۔

قسطوں میں زیادہ قیمت پر فروخت کرنا جائز ہے

آپ نے دیکھا ہو گا کہ جو دوکاندار قسطوں میں اشیاء فروخت کرتے ہیں وہ عام بازاری قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کرتے ہیں۔ مثلاً ایک موٹر سائیکل کی قیمت عام بازار میں تیس ہزار روپے ہے، لیکن قسطوں پر فروخت کرنے والے پینتیس (۳۵,۰۰۰) ہزار روپے اس کی قیمت لگائیں گے، اب اگر اس کی قیمت طے ہو جائے اور قسطیں متعین ہو جائیں کہ کتنی قسطوں میں اس کی ادائیگی کی جائے گی تو یہ صورت جائز ہے۔ البتہ اگر خریدار نے کوئی قسط وقت پر ادا نہ کی تو اس کی وجہ سے قیمت میں اضافہ نہیں ہوگا، اس لئے کہ جب ایک مرتبہ قیمت متعین ہو گئی تو اس میں اضافہ کرنا بعد میں جائز نہیں ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ بیع مالیس عندہ

عن حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ قال: سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: یا تینی الرجل فی سالنی من البیع مالیس عندی ابتاع له من السوق ثم ابیعه، قال: لا

تبع ما لیس عندک ۛ (۵۳)

حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ بعض اوقات میرے پاس کوئی شخص آتا ہے، اور مجھ سے ایسی چیز کی بیع کا سوال کرتا ہے جو میرے پاس نہیں ہوتی، تو میں ایسا کرتا ہوں کہ پہلے وہ چیز بازار سے خریدتا ہوں اور پھر اس کو فروخت کر دیتا ہوں۔ ان صحابی کے سوال کا فشاء یہ تھا کہ اگرچہ اس وقت وہ چیز میرے پاس موجود نہیں، لیکن بازار سے خرید کر اس کو دے دوں گا تو خریدنے سے پہلے اس سے بیع کا معاملہ کرنا میرے لئے جائز ہے یا نہیں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز تمہارے پاس موجود نہیں ہے اس کو فروخت مت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جو چیز انسان کی ملکیت میں نہ ہو اس کو فروخت کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔

غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں خرابی

آج کل بازاروں میں جو سٹہ چلتا ہے، اس میں یہی ہوتا ہے کہ آدمی کے پاس سلمان موجود نہیں۔ لیکن اس امید پر آگے فروخت کر دیتا ہے کہ جب دینے کا وقت آئے گا اس وقت بازار سے خرید کر دے دوں گا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، اب بظاہر تو اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی، اس لئے کہ جو چیز وہ فروخت کر رہا ہے، وہ اگرچہ اس کے پاس اس وقت موجود نہیں، لیکن سامنے والی دکان میں موجود ہے، ابھی دو منٹ کے اندر وہاں سے لا کر اس کو دے دے گا، لیکن اس کے باوجود حکم یہ ہے کہ ابھی فروخت مت کرو بلکہ تم وہاں سے وہ چیز خرید لو، اور جب وہ چیز تمہاری ملکیت میں آجائے تو اس کے بعد آگے فروخت کرو۔

اگرچہ بظاہر غیر مملوک چیز فروخت کرنے میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ لیکن سوال اصول کا ہے، اس لئے کہ اگر ایک مرتبہ یہ اجازت دے دی جاتی کہ انسان ایک غیر مملوک چیز فروخت کر سکتا ہے تو اس سے سٹے کا دروازہ چوٹ کھل جاتا، کیونکہ سٹے کے اندر یہی ہوتا ہے کہ ایک انسان کے ہاتھ میں اور اس کی ملکیت میں ایک پیسے کا بھی مال نہیں ہے، لیکن وہ کروڑوں روپے کا کاروبار کرتا ہے، اس کا تماشہ دیکھنا ہو تو کراچی اسٹاک ایکسچینج میں جا کر دیکھ لیں۔ وہاں پر لوگوں کے پاس چھوٹے چھوٹے کیمین ہیں، اور اس کے اندر ٹیلیفون رکھا ہے اور کچھ نہیں ہے۔ وہ صرف ٹیلیفون پر کروڑوں روپے کا کاروبار کرتے ہیں اور لین دین کرتے ہیں۔

سٹہ کیا ہوتا ہے؟

سٹے کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ مثلاً زید نے یہ حساب لگایا کہ آج بازار میں گندم کی قیمت ایک روپیہ پچاس پیسے فی کلو ہے، اور آج کل اس کی قیمت گھٹ رہی ہے تو چند روز کے بعد اس کی قیمت ایک روپیہ پچیس پیسے فی کلو ہو جائے گی، لیکن پھر ایک ماہ بعد اس کی قیمت دوبارہ بڑھے گی اور ایک روپیہ ستر پیسے تک پہنچ جائے گی۔ تو زید نے یہ سوچا کہ اس وقت میں گندم فروخت کر دوں اور جب قیمت کم ہوگی اس وقت دوبارہ خرید لوں گا۔ چنانچہ اس نے خالد سے کہا کہ میں دس من گندم ایک روپیہ پچاس پیسے فی کلو کے حساب سے آج فروخت کرتا ہوں اور حقیقت میں اس کے پاس کچھ بھی نہیں تھا۔ چنانچہ بیچ ہو گئی۔ دوسری طرف خالد نے حساب لگایا کہ میں یہ گندم ایک روپیہ باون پیسے فی کلو فروخت کر دوں تو مجھے اتنا نفع ہو جائے گا۔ چنانچہ خالد نے عابد کو دس من گندم ایک روپیہ باون پیسے فی کلو کے حساب سے فروخت کر دیا۔ پھر عابد نے اپنا حساب لگا کر آگے زاہد کو ایک روپیہ چون پیسے فی کلو کے حساب سے فروخت کر دیا۔ اس طرح یہ چار پانچ سودے ہو گئے، جب ادائیگی کا وقت آیا تو انہوں نے مل کر یہ مشورہ کیا کہ اب کون جاکر دس من گندم بازار سے لا کر دوسرے کے حوالے کرے۔ ہم آپس میں یہ حساب کر لیتے ہیں کہ اس خرید و فروخت کے نتیجے میں کس کا کتنا فائدہ ہوا، اور کتنا نقصان ہوا؟ اور پھر آپس میں پیسوں کا لین دین کر لیتے ہیں۔ جس کو آج کل ”ڈیفرنس برابر کرنا“ کہتے ہیں یعنی فرق برابر کر لیتے ہیں۔ مثلاً خالد اور عابد کے معاملے میں دو پیسے فی کلو کا جو فرق تھا اس کا لین دین کر لیا، باقی کچھ نہیں کیا۔ نہ گندم لیا اور نہ دیا۔ اس کو سٹہ کہا جاتا ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث

عن عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یحل سلف وبيع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع مالیس عندک ﴿۵۴﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے چار حکم بیان فرمائے۔ پہلا حکم یہ بیان فرمایا کہ ”لا یحل سلف وبيع“ یعنی قرضہ اور بیع ایک ساتھ کرنا حلال نہیں۔ اس کے متعدد معانی بیان کئے گئے ہیں، ایک معنی تو اس کے یہ ہیں کہ کوئی شخص بیع کے اندر قرض کی شرط لگا دے، مثلاً

یہ کہے کہ میں تم سے فلاں چیز خریدتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اتنے روپے قرض دو، یہ معاملہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع کے ساتھ ایک ایسی شرط لگائی جا رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے۔

”بیع العینۃ“ جائز نہیں

دوسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص کو قرض کی ضرورت تھی، اس نے دوسرے شخص سے قرض مانگا، تو دوسرے شخص نے کہا کہ میں اس وقت تک قرض نہیں دوں گا جب تک تم مجھ سے فلاں چیز اتنے روپے میں نہیں خریدو گے۔ مثلاً ایک کتاب کی قیمت بازار میں پچاس روپے ہے، لیکن قرض دینے والا کہتا ہے کہ تم مجھ سے یہ کتاب سو روپے میں خرید لو، تب میں تمہیں قرض دوں گا۔ اس طرح وہ اس قرض پر براہ راست سود کا مطالبہ تو نہیں کر رہا ہے۔ لیکن اس نے اس کے ساتھ ایک بیع لازم کردی اور اس میں قیمت زیادہ وصول کر لی۔ اس طرح بالواسطہ اس نے سود وصول کر لیا۔ اس کو ”بیع العینۃ“ بھی کہتے ہیں۔ اور یہ سود حاصل کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ اس لئے حرام اور ناجائز ہے۔ (۵۵)

لایحل سلف و بیع کے تیسرے معنی

تیسرے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نے دوسرے سے بیع سلم کرتے ہوئے کہا کہ تم یہ سو روپے لو، اور ایک ماہ بعد ایک من گندم مجھے دے دینا، اور ساتھ میں اس سے یہ بھی کہہ دیا کہ اگر کسی وجہ سے تم ایک ماہ بعد ایک من گندم فراہم نہ کر سکتے تو وہ گندم میں نے تم کو ایک سو دس روپے میں فروخت کردی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں تم ایک ماہ بعد ایک سو دس روپے ادا کرو گے۔ یہ بھی ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ بھی سود وصول کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ گندم درمیان سے غائب ہو گئی اور ایک سو روپے کے ایک سو دس روپے وصول کر لئے۔ ”لایحل سلف و بیع“ کے یہ تین معانی بیان کئے گئے ہیں۔

مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگانا درست نہیں

”ولاشرطان فی بیع“ ایک بیع کے اندر دو شرطیں نہیں لگائی جاسکتیں۔ حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شرط تو عقد کے اندر مقتضائے عقد کے مطابق ہوتی

ہے۔ مثلاً یہ شرط کہ بائع مبیع کو مشتری کے حوالے کرے گا۔ یہ شرط لگانا تو درست ہے، لیکن اس کے ساتھ دوسری ایسی شرط لگانا جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو، درست نہیں چنانچہ اس حدیث کی بنیاد پر حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر مقتضائے عقد کے خلاف کوئی شرط ہو تو اس سے عقد بھی فاسد ہو جاتا ہے اور شرط بھی فاسد جاتی ہے۔ البتہ ساتھ میں حنفیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، اور جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے وہ ایسی شرط ہونی چاہئے جس میں یا تو احد المتعاقدين کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو، مثلاً بائع نے کہا کہ میں یہ چیز فروخت کرتا ہوں، لیکن شرط یہ ہے کہ تم میرے باغ میں روزانہ ایک ماہ تک پانی دو گے۔ ظاہر ہے کہ اس شرط کے اندر بائع کا نفع ہے۔ اسی طرح اگر مشتری کی شرط لگادے تو اس صورت میں مشتری کا نفع ہے، اس لئے یہ شرط مفسد عقد ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ کا نفع ہو، مثلاً معقود علیہ ایک غلام ہے، اور بائع نے یہ شرط لگادی کہ میں یہ غلام اس شرط پر بیچتا ہوں کہ تم اس کو روزانہ پلاؤ تو رومہ کھلایا کرو گے۔ چونکہ اس شرط کی وجہ سے معقود علیہ کا نفع ہے، اس لئے یہ شرط بھی مفسد عقد ہوگی۔

عقد کے مناسب شرط لگانا جائز ہے

لیکن اگر کوئی ایسی شرط عقد بیع کے اندر لگادی جو مقتضائے عقد میں داخل تو نہیں ہے، البتہ عقد کے ملامت ہے، اور اس عقد کو پختہ کرنے کے لئے مناسب ہے تو ایسی شرط لگانا صحیح کے نزدیک جائز ہے۔ اور اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا، مثلاً بیع کے وقت مشتری نے کہا کہ میں اس کی قیمت ایک ماہ بعد دوں گا، بائع نے کہا کہ مجھے منظور ہے بشرطیکہ ایک ماہ بعد دینے پر تم مجھے کفیل فراہم کرو، جو اس بات کی ذمہ داری لے کہ اگر تم نے پیسے نہیں دیئے تو وہ کفیل ادا کرے گا۔ چونکہ اس میں کفیل کی شرط بائع کی طرف سے عقد کے مناسب ہے، اس لئے اس کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ یا بائع نے یہ شرط لگادی کہ اس شے کے عوض تم ایک ماہ تک میرے پاس کوئی چیز رہن رکھو۔ تو رہن کی شرط چونکہ ملامت عقد ہے، اس لئے ایسی شرط لگانا جائز ہے۔

متعارف شرط لگانا جائز ہے

اسی طرح اگر کوئی شرط عقد کے اندر ایسی لگادی جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے، لیکن

تاجروں کے عرف میں وہ شرط عقد کے اندر داخل شمار ہوتی ہے۔ تو اس صورت میں وہ شرط گویا کہ مقتضائے عقد کے اندر داخل ہو گئی ہے، ایسی شرط لگانا بھی جائز ہے۔ جیسے فقہاء کرام نے لکھا ہے کہ مثلاً مشتری نے یہ کہا کہ میں یہ جو تا تم سے اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم اس میں مجھے نفل لگا کر دو گے۔ تو چونکہ نفل لگانا ایک ایسی شرط ہے جو عرف میں متعارف ہو گئی ہے اس لئے ایسی شرط لگانا عقد کے اندر جائز ہے۔ یا مثلاً آج کل بازار میں بہت ساری ایسی چیز فروخت ہوتی ہیں جس میں بائع یہ کہتا ہے کہ میں ایک سال تک اس کی مفت سروس کروں گا، اب ظاہر ہے کہ یہ مفت سروس فراہم کرنا مقتضائے عقد کے اندر تو داخل نہیں ہے، لیکن متعارف ہونے کی وجہ سے یہ شرط جائز ہے، لہذا اگر مشتری یہ شرط لگا دے کہ میں اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم اس کی ایک سال تک مفت سروس کرو گے تو اس شرط کی وجہ سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل تو حنفیہ کے نزدیک ہے کہ کوئی شرط مفسد عقد ہے اور کوئی شرط مفسد عقد نہیں۔

علامہ ابن شبرمہ "کاذب" ہے

البتہ اس مسئلے میں دوسرے فقہاء کا کچھ اختلاف بھی رہا ہے۔ فقہاء متقدمین میں سے علامہ ابن شبرمہ یہ فرماتے ہیں کہ بیع کے اندر کوئی شرط لگانا مفسد عقد نہیں ہے، لہذا اگر تراضی طرفین سے کوئی شرط عقد کے اندر لگائی جائے تو بیع درست ہو جائے گی، نہ شرط فاسد ہوگی اور نہ بیع فاسد ہوگی۔ اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مشہور واقعے سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ بنی المصطلق سے واپس تشریف لارہے تھے تو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی ساتھ تھے۔ ان کے پاس ایک سُست اور اڑیل قسم کا اونٹ تھا جو چلتا نہیں تھا۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو آپ نے ایک سُنی توڑ کر اس اونٹ کو ماری تو وہ تیز دوڑنے لگا، اور سب سے آگے نکل گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارا اونٹ تو بہت تیز رفتار ہو گیا ہے، تم یہ اونٹ مجھے بیچ دو۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ یہ اونٹ میری طرف سے ویسے ہی رکھ لیجئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں ویسے نہیں لوں گا بلکہ قیمت سے لوں گا، حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پوچھا کہ آپ اس کی کتنی قیمت دیں گے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم بتاؤ کہ اس کی کتنی قیمت لو گے؟ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں ایک اوقیہ چاندی کے عوض فروخت کرتا ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک اوقیہ چاندی میں

بہت سارے اونٹ آجاتے ہیں۔ یہ بات آپ نے مزا حاً فرمائی۔ اور پھر آپ نے وہ اونٹ ان سے خرید لیا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس اور کوئی سواری تو ہے نہیں، اس لئے میں اس اونٹ پر سوار ہو کر مدینہ طیبہ تک جاؤں گا، وہاں جا کر آپ کے حوالے کر دوں گا۔ آپ نے اس کو منظور فرمایا۔

اس واقعے سے حضرت ابن شبرمہ "استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اونٹ بچا، لیکن ساتھ میں یہ شرط لگادی کہ مدینہ منورہ تک میں اس پر سواری کروں گا۔ اگرچہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف تھی، لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عقد کو بھی اور اس شرط کو بھی باقی رہنے دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شرط لگانے سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

امام ابن ابی لیلیٰ "کاذب" کا مذہب

دوسرا مذہب امام ابن ابی لیلیٰ کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگادی جائے تو وہ شرط فاسد ہو جاتی ہے مگر بیع فاسد نہیں ہوتی، لہذا اس شرط کی تعمیل واجب نہیں ہوگی۔ امام ابن ابی لیلیٰ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے سے استدلال کرتے ہیں۔ وہ یہ کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کسی اور کی باندی تھیں، جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ان کو خریدنا چاہا تو ان کے مالک نے کہا کہ میں اس شرط پر اس کو فروخت کروں گا کہ اس کی ولاء ہم کو ملے گی۔ شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ جو شخص جس غلام کو آزاد کرتا ہے تو اس آزاد شدہ غلام کے انتقال کے وقت اس کے مال کا وہی شخص وارث ہوتا ہے جس نے اس کو آزاد کیا تھا۔ اور اس مال کو "ولاء" کہا جاتا ہے۔ بہر حال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اب میں کیا کروں۔ اس لئے کہ بیچنے والا شخص تو اس شرط کے ساتھ فروخت کر رہا ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس شرط کے ساتھ بیچ کر لو اس لئے کہ شرط کا کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ شریعت کا مسئلہ یہ ہے کہ آزاد کرنے والے کو "ولاء" ملے گی، دوسرے کو نہیں ملے گی، لہذا وہ شرط بیکار جائے گی۔ چنانچہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس شرط کے ساتھ خرید لیا۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں یہ فیصلہ فرمادیا کہ بیع درست ہے اور شرط فاسد ہے۔ اس واقعے سے امام ابن ابی لیلیٰ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط مقتضائے

عقد کے خلاف لگادی جائے تو وہ شرط خود فاسد ہو جائے گی، بیع فاسد نہیں ہوگی۔

جمہور فقہاء ”کاذب“

امام ابو حنیفہ امام شافعی اور امام مالک رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ شرط لگانے سے بیع بھی فاسد ہو جاتی ہے۔ اور حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں بیع کے اندر شرط لگانے سے منع کیا گیا ہے۔ البتہ ان تینوں اماموں کے آپس کے موقف میں تھوڑا تھوڑا سا فرق ہے، چنانچہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ اگر وہ شرط ملائم عقد ہو یا وہ شرط متعارف ہو چکی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی شرط لگانا جائز ہے، جب کہ شافعیہ کے نزدیک متعارف شرط لگانا بھی درست نہیں۔ اور مالکیہ یہ فرماتے ہیں کہ صرف مقتضائے عقد کے خلاف ہونے سے بیع فاسد نہیں ہوتی جب تک وہ شرط مناقض عقد نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص بیع کے اندر یہ شرط لگا دے کہ میں یہ چیز فروخت کرتا ہوں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ایک سال تک اس کی ملکیت تمہاری طرف منتقل نہیں ہوگی۔ چونکہ یہ شرط مناقض عقد ہے، کیونکہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ ملکیت منتقل ہو جائے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے عقد بھی فاسد ہو جائے گا۔ بہر حال، ان تینوں اماموں کے آپس میں تھوڑے تھوڑے اختلاف کے باوجود اس بات پر اتفاق ہے کہ شرط کی وجہ سے عقد بھی فاسد ہو جاتا ہے اور شرط بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

امام احمد بن حنبل ”کاذب“

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر عقد کے اندر ایک شرط لگائی تو یہ جائز ہے۔ البتہ دو شرطیں لگانا درست نہیں، اس کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے گا۔ مثلاً مشتری نے کہا کہ میں تم سے یہ کپڑا اس شرط پر خریدتا ہوں کہ تم اس کو سی کر دو گے، تو امام احمد بن حنبل کے نزدیک بیع درست ہے۔ اور اگر مشتری نے دو شرطیں لگادیں اور یہ کہا کہ میں اس شرط پر کپڑا خریدتا ہوں کہ تم اس کو سی کر بھی دو گے اور پھر ہر ہفتے دھو کر دیا کرو گے تو اس صورت میں ایک عقد کے اندر دو شرطیں ہونے کی وجہ سے یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ وہ حدیث باب کے ظاہری الفاظ سے استدلال کرتے ہیں کہ ”لا شرطان فی بیع“ اس میں ”شرطان“ تنبیہ کا صیغہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ دو شرطیں لگانا تو جائز نہیں، ایک شرط لگانا جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو امام صاحب نے خود اپنی کتاب ”جامع المسانید“ یعنی مسند امام اعظم میں روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع و شرط﴾

اس میں لفظ ”شرط“ مفرد ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ایک شرط لگانا بھی ناجائز ہے۔ باقی جہاں تک حدیث باب میں لفظ ”شرطان“ کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک شرط تو پہلے سے خود بخود عقد کے اندر موجود ہوتی ہے، وہ یہ کہ بائع مبیع مشتری کے حوالے کرے گا۔ اس کے علاوہ اگر کوئی اور شرط لگادی تو پھر دو شرطیں ہو جائیں گی، جس کو اس حدیث میں ناجائز کہا ہے۔

علامہ ابن شبرمہ کے استدلال کا جواب

جہاں تک حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے کا تعلق ہے جس سے علامہ ابن شبرمہ رحمۃ اللہ علیہ استدلال کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں تو بیع مطلقاً ہوئی تھی، لیکن بیع کے بعد حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس کوئی اور سواری نہیں ہے، اس لئے آپ مجھے مدینہ منورہ تک اس پر سواری کی اجازت دیدیتے۔ چنانچہ آپ نے اجازت دیدی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ مسند احمد کی ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اونٹ فروخت کر دیا تو اونٹ سے اتر کر علیحدہ کھڑے ہو گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم اونٹ سے اتر کر کیوں کھڑے ہو گئے؟ انہوں نے جواب دیا کہ اب یہ اونٹ آپ کا ہے، آپ قبضہ کر لیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ نہیں، مدینہ منورہ تک تم ہی سواری کرو۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے نہ صرف یہ کہ شرط نہیں لگائی تھی، بلکہ آپ نے اپنی خوشی سے مدینہ منورہ تک سواری کی اجازت دی تھی۔

امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں فرمایا کہ اس میں روایتیں مختلف ہیں۔ بعض روایتوں میں شرط لگانے کا ذکر ہے، اور بعض میں شرط لگانے کا ذکر نہیں، اور خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے ان احادیث کو ترجیح دی ہے جن میں شرط لگانے کا ذکر ہے۔ البتہ جن روایتوں میں شرط لگانے کا ذکر نہیں ہے وہ بھی سنداً صحیح ہیں۔ اس لئے دونوں میں تطبیق یہ ہے کہ جن راویوں نے شرط کا ذکر

کیا ہے انہوں نے روایت بالمعنی کی ہے اور چونکہ صورتاً شرط تھی اس لئے اس کو شرط کے لفظ سے تعبیر کر دیا ورنہ حقیقت میں وہ شرط نہیں تھی۔

امام طحاویؒ کی طرف سے دوسرا جواب

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جو عقد ہوا تھا یہ محض صورتاً عقد تھا۔ حقیقت میں بیع مقصود ہی نہیں تھی۔ اس لئے کہ اسی واقعہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ جب حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مدینہ منورہ پہنچے تو آپ نے حضرت جابرؓ کو بلوایا کہ اگر اونٹ کی قیمت لے لو۔ چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپ نے پیسے دیے اور کچھ زیادہ کر کے دیے، جب حضرت جابرؓ پیسے لیکر واپس جانے لگے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کہاں جا رہے ہو؟ انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! پیسے مل گئے اب گھر جا رہا ہوں، آپ نے فرمایا کہ یہ تمہارا اونٹ کھڑا ہے اس کو بھی لے جاؤ۔ اس طرح آپ نے پیسے بھی دے دیے اور اونٹ بھی واپس کر دیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بیع کرنا نہیں تھا، بلکہ درحقیقت حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو نوازا مقصود تھا۔ اور اس کے لئے یہ ایک بہانہ بنایا تاکہ اس کے ذریعہ ایک خوش طبعی بھی پیدا ہو جائے۔ تو جب حقیقت میں بیع تھی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر اگر یہ شرط لگالی کہ مدینہ منورہ تک سواری کروں گا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ لہذا اس کے ذریعہ سے ایسی بیوع میں استدلال نہیں کیا جاسکتا جہاں مقصود ہی خرید و فروخت ہو، گویا کہ وہ ایک استثنائی واقعہ تھا جو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ پیش آیا۔

امام ابن ابی لیلیٰؒ کے استدلال کا جواب

اور جہاں تک حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعے کا تعلق ہے جس سے حضرت امام ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کیا ہے تو اس کے بہت سے جوابات دیے گئے ہیں، لیکن میرے نزدیک صحیح جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہوتی ہیں: ایک شرط وہ ہوتی ہے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں ہے، اگر بیع کے اندر ایسی شرط لگادی جائے تو وہ شرط مفید عقد ہوتی ہے۔ اور ایک شرط وہ ہوتی ہے جس کا پورا کرنا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں، اگر ایسی شرط

عقد کے اندر لگادی جائے تو اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا، بلکہ شرط خود فاسد ہو جاتی ہے، مثلاً بائع کہے کہ میں یہ کتاب تمہیں فروخت کرتا ہوں بشرطیکہ تم آسمان پر چڑھ جاؤ، اب ظاہر ہے کہ آسمان پر چڑھنا انسان کے اختیار میں نہیں۔ لہذا یہ شرط عقد کو فاسد نہیں کرے گی، بلکہ خود فاسد ہو جائے گی۔ یا مثلاً بائع یہ شرط لگا دے کہ میں یہ کتاب تمہیں فروخت کرتا ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ تمہارے بیٹے اس کتاب کے وارث نہیں بنیں گے، چونکہ بیٹوں کا وارث ہونا یا نہ ہونا انسان کے اختیار میں نہیں، وہ تو ایک شرعی حکم ہے کہ جو چیز باپ کی ملکیت میں ہوگی بیٹے اس کے وارث ہوں گے، اس لئے یہ شرط خود فاسد ہو جائے گی اور عقد کو فاسد نہیں کرے گی۔ ”ولاء“ کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، اس لئے کہ ”ولاء“ کے بارے میں شریعت نے یہ بات متعین کر دی کہ ”ولاء“ اس شخص کو ملے گی جو غلام کو آزاد کرے گا۔ کسی کو ولاء دینا یا نہ دینا انسان کی قدرت اور اختیار میں نہیں۔ لہذا جب حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فروخت کرنے والے ایک ایسی شرط لگا رہے تھے جس کا پورا کرنا حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے اختیار میں نہیں تھا، اس لئے وہ شرط خود فاسد ہو گئی اور عقد اپنی جگہ پر درست ہو گیا۔ (۵۶)

ولا ربح مالہ یضمن

یہ ایک بہت بڑا قاعدہ کلیہ ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا۔ اور اس پر بے شمار احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ جو چیز انسان کے ضمان میں نہیں اس پر نفع لینا جائز نہیں، اس کی ایک سادہ سی مثال یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص نے ایک بکری خریدی، لیکن ابھی تک اس نے بکری پر قبضہ نہیں کیا بلکہ بائع کے قبضے میں ہے، اگر اس حالت میں بکری مرجائے تو نقصان بائع کا ہوگا، اب اس کو قیمت نہیں ملے گی، اور اگر قیمت وصول کر لی تھی تو مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور اگر مشتری وہ بکری اپنے گھر لے آیا اور یہاں آکر وہ بکری مر گئی تو اب نقصان مشتری کا ہوگا۔ لہذا یہ کہا جائے گا کہ جب تک بکری بائع کے قبضے میں تھی، وہ اس وقت تک بائع کے ”ضمان“ میں تھی، اور جب مشتری نے اس بکری پر قبضہ کر لیا تو اب مشتری کے ”ضمان“ میں آگئی۔ اب حدیث کے الفاظ سے یہ قاعدہ نکل رہا ہے کہ جب تک مبیع مشتری کے ضمان میں نہ آجائے اس وقت تک وہ اس مبیع کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، لہذا اگر مشتری نے اس بکری پر قبضہ کئے بغیر کسی تیسرے شخص کو وہ بکری فروخت کر دی مثلاً دس روپے کی خرید کر بارہ روپے میں فروخت کر دی تو اس عقد کے اندر جو دو روپے اس نے نفع کے حاصل کئے، اس کو ”ربح مالہ“

یضمن" کہا جائے گا، کیونکہ یہ مشتری ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی۔ لیکن اگر مشتری نے بکری پر قبضہ کرنے کے بعد تیسرے شخص کو بارہ روپے میں فروخت کر دی تو اس وقت یہ کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو اس کے اپنے ضمان میں ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ کسی چیز پر نفع لینا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب انسان اس کی ہلاکت کا خطرہ اپنے سر لے لے، اگر ہلاکت کا خطرہ اپنے سر نہیں لیا تو اس پر نفع لینا بھی جائز نہیں۔

بیع مالم یقبض

اور "بیع مالم یقبض" کے ناجائز ہونے کی بھی یہی علت ہے، اس لئے کہ جب تک مشتری اس چیز پر قبضہ نہیں کرے گا اس وقت تک وہ چیز اس کے "ضمن" میں نہیں آئے گی۔ لہذا اس پر نفع لینا جائز نہ ہوگا۔ یہ دین کا بڑا عظیم اصول ہے، جس کو مختلف الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اسی کو "الغنم بالغرم" بھی کہا جاتا ہے، یعنی کسی چیز کا فائدہ انسان اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب وہ اس کی ذمہ داری بھی برداشت کرے۔ اسی کو "الخروج بالضمنان" کہا جاتا ہے یعنی نفع اور آمدنی اسی وقت حاصل کر سکتا ہے جب انسان اس کی ذمہ داری بھی اٹھائے۔ اب اگر انسان ذمہ داری تو نہ اٹھائے لیکن نفع لینے کے لئے تیار ہو تو یہ صورت شریعت میں جائز نہیں۔

یہ اصول زندگی کے بے شمار شعبوں میں جاری ہے، مثلاً سود بھی اس لئے حرام ہے کہ اس میں آدمی ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جس کا ضمان اس پر نہیں ہے۔ مثلاً ایک شخص نے دوسرے کو ایک ہزار روپیہ قرض دیا، اب اس ایک ہزار روپے کا ضمان دینے والے پر نہیں بلکہ لینے والے پر ہے، اس لئے کہ مقروض ہر حال میں اس کا پابند ہے کہ وہ قرض خواہ کو پیسے واپس کرے، لہذا جب دینے والے پر ضمان نہیں ہے تو وہ اس پر نفع کیسے لے سکتا ہے؟ اس لئے سود حرام ہے۔

سود اور کرایہ میں فرق

آج کل بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سود اور کرایہ میں کیا فرق ہے؟ مثلاً ایک شخص دوسرے کو قرض دیتا ہے تو اس پر نفع لینے سے منع کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر ایک شخص نے اپنا مکان کرایہ پر دے دیا تو اس کا کرایہ لینا آپ کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ مکان اور روپیہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ جس شخص نے دوسرے کو روپیہ

قرض دیا ہے وہ روپیہ قرض دینے والے کی ضمان سے نکل کر لینے والے کے ضمان میں چلا گیا، چنانچہ اگر قرض لینے والا ایک ہزار روپے لے کر گھر سے نکلا، راستے میں کوئی ڈاکو اس سے چھین کر لے گیا تو اس صورت میں نقصان قرض لینے والے کا ہوگا، دینے والے کا نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ روپیہ قرض دینے والے کے ضمان میں نہیں۔ لہذا وہ اس پر نفع نہیں لے سکتا۔ مکان میں یہ بات نہیں، مثلاً میں نے اپنا مکان دوسرے کو کرایہ پر دیا، تو وہ مکان میرے ضمان میں ہے، چنانچہ فرض کریں کہ اگر اس مکان پر ایک بم آکر گرے اور مکان تباہ ہو جائے تو اس صورت میں نقصان میرا ہوگا، کرایہ دار کا کوئی نقصان نہیں ہوگا، اس لئے اس مکان کا کرایہ لینا میرے لئے جائز ہے۔

نکاح اور زنا میں فرق

زندگی کے ہر شعبے میں شریعت نے یہ اصول ملحوظ رکھا ہے، یہاں تک کہ نکاح اور زنا کے اندر بھی جو فرق ہے وہ بھی اسی اصول کی وجہ سے ہے۔ دیکھئے: زنا کے اندر یہ ہوتا ہے کہ ایک مرد اور ایک عورت آپس میں زندگی ایک ساتھ گزارتے ہیں، اور ایک دوسرے سے لطف اندوز ہوتے ہیں، لیکن ایک دوسرے کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کرتے تو یہ زنا ہے اور حرام ہے، لیکن اگر ایک مرد اور ایک عورت باقاعدہ ایجاب و قبول کر کے نکاح کریں اور اس کے بعد ایک ساتھ زندگی گزاریں تو جائز اور حلال ہے۔ اب بظاہر تو ان دونوں میں بہت بڑا فرق نظر نہیں آتا، لیکن دونوں میں فرق یہی ہے کہ پہلی صورت میں مرد عورت سے لطف اندوز تو ہو رہا ہے لیکن اس کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کر رہا ہے، اور نکاح کے اندر جب اس نے یہ لفظ کہا ”قبلت“ تو اس صورت میں اس پر وہ تمام ذمہ داریاں آگئیں جو شوہر کے ذمے واجب ہوتی ہیں۔ مثلاً مہر واجب ہوگا، نفقہ واجب ہوگا، بچے اس کے شمار ہوں گے وغیرہ۔ تو ان ذمہ داریوں کے قبول کرنے کی وجہ سے شریعت نے اجازت دے دی کہ اب تم اس سے نفع اٹھا سکتے ہو۔ شریعت نے یہ اصول بہت سی جگہوں پر ملحوظ رکھا ہے کہ ”ربح مالم یضمن“ جائز نہیں۔ یہی وہ اصول ہے جس کو فراموش کرنے کے نتیجے میں بے شمار عقود فاسد ہو رہے ہیں۔ اور ظلم و ستم کا بازار گرم ہے۔

جمہور فقہاء کا استدلال

جمہور فقہاء جن میں حنفیہ، نبھی داخل ہیں، وہ حدیث کے اس جملے سے استدلال کرتے ہوئے

فرماتے ہیں کہ ”بیع مالم یقبض“ ہر صورت میں ناجائز ہے، چاہے بیع کیلکات اور موزونات میں سے ہو یا عدویات میں سے ہو، مثلیات میں سے ہو یا قیمیات میں سے ہو، البتہ امام احمد اور امام اسحاق رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ”بیع مالم یقبض“ صرف طعام میں ناجائز ہے، اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف کیلکات اور موزونات میں ناجائز ہے عدویات میں جائز ہے، یہ حضرات فقہاء اور امام احمد وغیرہ اس حدیث سے استدلال سے کرتے ہیں جس میں طعام کا ذکر ہے کہ:

﴿نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الطعام حتی یتوفیہ﴾ (۵۸)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام کو آگے بیچنے سے منع فرمایا جب تک کہ اس پر قبضہ نہ کر لے۔ اور بعض طرق میں ”و کذلک کل مایکال ویوزن“ کا اضافہ ہے، اس سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو کیلی اور موزونی چیزوں کے علاوہ میں بیع قبل القبض کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور فقہاء حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ ”لاربح مالم یضمن“ اس جملے سے معلوم ہو رہا ہے کہ غیر مقبوض کی بیع کے عدم جواز کی علت یہ ہے کہ انسان ایک ایسی چیز کا نفع لے رہا ہے جو ابھی اس کے ضمان میں نہیں آئی، اور یہ علت جس طرح کیلکات اور موزونات میں پائی جاتی ہے اسی طرح عدویات میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام چیزوں میں غیر مقبوض کی بیع جائز نہیں، چاہے وہ کیلی اور وزنی ہو یا عدوی ہو، چاہے وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

زمین کی بیع قبل القبض جائز ہے

البتہ حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ ”زمین“ اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ لہذا زمین کی بیع قبضے سے پہلے جائز ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عدم جواز کی علت یہ ہے کہ وہ چیز پہلے ضمان میں آئے پھر اس کی بیع کی جائے، تو یہ علت صرف ان چیزوں میں پائی جاتی ہے جو قابل ہلاکت ہوں، اس لئے جو چیز قابل ہلاکت نہیں اس میں ضمان کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور زمین ایسی چیز ہے جو ہلاک نہیں ہوتی، فرض کرو کہ اگر زمین پر بم گر جائے تب بھی زمین اپنی جگہ برقرار رہے گی۔

البتہ اگر ایسی زمین ہے جو قابل ہلاکت ہے۔ مثلاً وہ زمین دریا کے کنارے پر ہے اور اندیشہ اس بات کا ہے کہ دریا اس پر چڑھ آئے گا تو ایسی صورت میں زمین کی بیع بھی قبل القبض جائز نہیں، بلکہ

اس کا ضمان کے اندر آنا ضروری ہے۔

معنوی قبضہ، یا ضمان میں آجانا بھی کافی ہے

دوسری بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ یہ جو قاعدہ ہے کہ جب تک آدمی بیع پر قبضہ نہ کر لے اس وقت تک اس کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اس قاعدے کو پورا کرنے کے لئے حتی قبضہ ضروری نہیں، بلکہ اگر معنوی قبضہ بھی ہو جائے تو بھی کافی ہے، مثلاً میں نے سو بوریاں گندم خریدیں اور ان کو میں اپنے گودام میں نہیں لایا بلکہ ایک دوسرے شخص کو وکیل بنادیا کہ تم میری طرف سے وہ سو بوری گندم بائع سے وصول کرلو۔ اب وکیل کے قبضے میں آنے سے وہ گندم حتی طور پر میرے قبضے میں نہیں آیا، لیکن چونکہ وکیل کے قبضے میں آنے سے اس گندم کا ضمان میری طرف منتقل ہو گیا ہے اس لئے اب میرے لئے اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ یا مثلاً میں نے سو بوری گندم خریدی اور ابھی وہ گندم بائع کے گودام میں رکھی ہے لیکن بائع نے تخلیہ کر دیا ہے اور یہ کہہ دیا ہے کہ یہ تمہارا گندم میرے گودام میں رکھا ہے تم جب چاہو اس کو اٹھا کر لے جاؤ، آج کے بعد میں اس کا ذمہ دار نہیں۔ اگر یہ گندم تباہ ہو جائے یا خراب ہو جائے تو تمہاری ذمہ داری ہے۔ اس صورت میں اگرچہ میں نے حتی طور پر اس پر قبضہ نہیں کیا لیکن چونکہ وہ میری ضمان میں آ گیا ہے اور اس کا نقصان میں نے اپنے سر لے لیا ہے۔ اس لئے میرے لئے اب اس کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ شرط لگادی جائے کہ مشتری پہلے حتی طور پر بیع کو اپنے قبضے میں لائے پھر اس کو آگے فروخت کرے تو اس میں حرج شدید لازم آئے گا۔ اس لئے کہ بعض اوقات بیع کو بائع کے گودام سے مشتری کے گودام میں منتقل کرنے پر ہزاروں بلکہ لاکھوں روپے خرچ ہو جاتے ہیں۔ اس لئے جب وہ بیع مشتری کے ضمان میں آجائے اور ضمان میں آنے کے بعد وہ آگے فروخت کرے اور اپنے مشتری سے یہ کہہ دے کہ جا کر بائع کے گودام سے اٹھاؤ تو یہ صورت جائز ہے۔ (۵۹)

باب ماجاء فی کراہیۃ بیع الولاء و ہبتہ

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ

وسلم نہی عن بیع الولاء وعن ہبتہ ﴿۶۰﴾

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وللاء کو فروخت کرنے اور اس کو ہبتہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔

ولاء کی دو قسمیں ہیں:

ایک ”ولاء العتاقہ“، اور دوسری ”ولاء الموالاة“۔ ”ولاء العتاقہ“ اس کو کہتے ہیں کہ ایک شخص نے ایک غلام خرید کر آزاد کر دیا تو یہ شخص اس غلام کا عصبہ بن جاتا ہے۔ جب غلام کا انتقال ہو گا اور اس غلام کے دوسرے ورثاء اور عصباء موجود نہ ہوں گے تو اس صورت میں اس غلام کی میراث اس آزاد کرنے والے شخص کو ملے گی، اور اس آزاد کرنے والے کو ”مولى العتاقہ“ کہا جاتا ہے، اور یہ آخر العصباء ہوتا ہے، لہذا میراث لینے کا جو حق اس کو حاصل ہو رہا ہے اس کو ”حق ولاء العتاقہ“ کہتے ہیں۔

عقد موالاة کی تعریف

”عقد موالاة“ اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص مسلمان ہوا اور مسلمانوں میں اس کا کوئی رشتہ دار موجود نہیں، تو وہ مسلمان ہونے کے بعد دوسرے کسی مسلمان کے ساتھ ایک عقد قائم کر لیتا ہے، اور یہ دونوں آپس میں یہ معاہدہ کر لیتے ہیں کہ میں اگر پہلے مر گیا تو تم وارث ہو گے، اور اگر تم پہلے مر گئے تو میں وارث ہوں گا، اسی طرح اگر مجھ سے کوئی جنایت سرزد ہوئی، مثلاً میں نے کسی کو قتل کر دیا، یا کسی کا کوئی عضو تلف کر دیا تو تم میری طرف سے دیت ادا کرو گے، اور اگر تم سے کوئی جنایت سرزد ہوئی، مثلاً تم نے کسی کو قتل کر دیا، یا کوئی عضو تلف کر دیا تو میں تمہاری طرف سے دیت ادا کروں گا۔ اس عقد کو عقد موالاة کہتے ہیں۔ اور جس شخص کے ساتھ یہ معاہدہ کیا ہے اس کو ”مولى الموالاة“ کہا جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی کے مرنے پر دوسرے کو ملنے والی میراث کو ولاء الموالاة کہتے ہیں۔

ولاء کی بیع اور ہبہ کے ناجائز ہونے کی وجہ

ولاء الموالاة اور ولاء العتاقہ کی بیع دو وجہ سے ناجائز ہے، پہلی وجہ تو یہ ہے کہ یہ ایسے حقوق شرعیہ ہیں جو قابل انتقال نہیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس بیع میں غرر پایا جا رہا ہے، وہ اس طرح کہ مشتری کی طرف سے ثمن کا ملنا یقینی ہے لیکن دوسری جانب سے معلوم نہیں کہ مشتری کو کچھ ملے گا بھی یا نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ مشتری حصول ولاء سے پہلے ہی مرجائے۔ اور اگر مشتری کو ولاء ملے بھی تو پتہ نہیں کہ کتنی ملے گی؟ تو مشتری کی طرف سے رقم کی ادائیگی بطور ثمن کے یقینی ہے جب کہ دوسری طرف سے عوض کا ملنا یقینی نہیں ہے، بلکہ متوہم ہے، اور یہی غرر ہے۔ اور

موالاة کے حصہ میں ناجائز ہونے کی صرف پہلی وجہ پائی جا رہی ہے کہ یہ قابل انتقال نہیں ہے۔ البتہ اس میں غرر والی وجہ نہیں ہو سکتی، کیونکہ غرر تو صرف عقود معاوضہ میں حرام ہوتا ہے، عقود تبرع میں غرر حرام اور ناجائز نہیں ہوتا۔

مولی العتاقہ اور مولی الموالاة میں فرق

”مولی العتاقہ“ اور ”مولی الموالاة“ میں فرق یہ ہے کہ ”مولی العتاقہ“ عصبات میں داخل ہوتا ہے اور آخری عصبہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر آزاد ہونے کے بعد غلام مرجعے، اور غلام کے ذوی الفروض اور دوسرے عصبات نہ ہوں تو اس صورت میں یہ مولی العتاقہ وارث ہوگا، اور ذوی الارحام پر یہ مقدم ہوگا۔ اور ”مولی الموالاة“ ذوی الارحام سے مؤخر ہوتا ہے۔ لہذا یہ اس وقت وارث ہوگا جب مرنے والے کے عصبات اور ذوی الارحام نہ ہوں، ورنہ نہیں ہوگا۔ ان دونوں قسم کے حقوق کو ”ولاء“ کہا جاتا ہے۔ حدیث باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسم کی ”ولاء“ کو فروخت کرنے اور بہہ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مجھے فلاں شخص کی ”حق ولاء“ حاصل ہے، میں یہ ”حق ولاء“ تم کو اتنے روپے میں فروخت کرتا ہوں، جب اس کا انتقال ہوگا تو تم اس کے وارث ہو جاؤ گے۔ یہ معاملہ کرنا جائز نہیں۔

”حق الارث“ کی بیع

اسی حدیث سے فقہاء نے یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ ”حقوق شرعیہ“ یعنی وہ حقوق جو شریعت نے کسی ایک شخص کو دیئے ہیں اور وہ حقوق قابل انتقال نہیں ہیں تو ان حقوق کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ جیسے ”حق الارث“ ہے۔ اس کی بیع جائز نہیں، مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنے باپ کے مال کا وارث ہوں، یہ ”حق الارث“ میں تمہیں اتنے روپے میں فروخت کرتا ہوں۔ یہ معاملہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ ”حق الارث“ ایک حق شرعی ہے جو قابل انتقال نہیں۔

حقوق غیر شرعیہ

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ جو حقوق شرعی نہیں ہیں، یعنی شریعت نے وہ حقوق کسی خاص شخص کو نہیں دیئے اور وہ حقوق قابل انتقال ہیں۔ ایسے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً

”حق تصنیف“ ہے کہ ایک شخص نے ایک کتاب تصنیف کی، اب اس کتاب کو شائع کرنے کا حق اس کو حاصل ہے، اب یہ شخص اپنا یہ حق دوسرے کو فروخت کر دیتا ہے کہ میں اپنا یہ ”حق تصنیف“ آپ کو اتنے روپے کے عوض فروخت کرتا ہوں۔ اسی کو ”حق طباعت“ بھی کہتے ہیں۔ یا مثلاً کسی شخص نے ایک چیز ایجاد کی، اب وہ اس ”حق ایجاد“ کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے کہ میں تمہیں یہ ”حق ایجاد“ فروخت کرتا ہوں، تم اس جیسی چیزیں بنا کر بازار میں فروخت کرو۔ یا مثلاً آج کل تجارتی ناموں کی بیع ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ ایک چیز ایک نام سے مشہور ہو گئی اور لوگ صرف اس کا نام سن کر ہی اس کو خرید لیتے ہیں، اب اس ”نام“ کی آگے بیع ہو جاتی ہے۔ جیسے ”بانا“ ہے، اس نام کا جوتا، چل ہر جگہ مشہور ہے۔ لوگ ”بانا“ کا نام سن کر جوتا خرید لیتے ہیں، اب یہ ”بانا“ کمپنی والا دوسرے شخص کو اپنا یہ نام فروخت کرتا ہے کہ میں یہ بانا کا نام اتنے روپے کے عوض فروخت کرتا ہوں۔ یعنی آپ کو اس کی اجازت دیتا ہوں کہ آپ ”بانا“ کے نام سے جوتے بنائیں۔ اسی طرح ”تجارتی علامت“ ہوتی ہے۔ جس کو ”ٹریڈ مارک“ اور ”العلامة التجارية“ کہا جاتا ہے، بعض کمپنیاں اپنے لئے خاص ”ٹریڈ مارک“ مقرر کر لیتی ہیں اور پھر اپنی بنائی ہوئی اشیاء پر وہ علامت لگا دیتی ہیں جس کے ذریعے لوگ پہچان لیتے ہیں کہ یہ فلاں کمپنی کی مصنوعات ہیں۔ یہ علامت بھی رجسٹرڈ ہوتی ہے اور دوسرے شخص کو وہ علامت استعمال کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ بعض اوقات کمپنی اپنی یہ علامت دوسرے کو فروخت کر دیتی ہے اور اس سے پیسے وصول کر لیتی ہے، جس کے بعد دوسرے شخص کو یہ علامت استعمال کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح کے بہت سے حقوق ہیں جن کی آج کی دنیا میں خرید و فروخت ہو رہی ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ کون سے حقوق کی خرید و فروخت جائز ہے اور کون سے حقوق کی خرید و فروخت جائز نہیں؟

”حقوق“ کی بیع

یہ ایک پیچیدہ مسئلہ ہے، اس لئے کہ بسا اوقات فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ بیع تو عین کی ہوتی ہے حق کی بیع درست نہیں، کیونکہ یہ حق اعیان اور اموال میں سے نہیں ہیں۔ بعض فقہاء نے بعض حقوق کی بیع کو جائز بھی کہا ہے، مثلاً ”حق المرور“ کی بیع کو بعض فقہاء کرام نے جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ نے اسی کو ترجیح دی ہے کہ ”حق المرور“ کی بیع جائز ہے۔ بعض فقہاء نے ”حق الشرب“ کی بیع کو جائز کہا ہے۔ یعنی کھیت میں پانی دینے کے حق کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا جائز

ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حقوق کی بیع میں کیا اصول ہیں جن سے پتہ چلے کہ کون سے حقوق کی بیع جائز ہے اور کون سے حقوق کی بیع جائز نہیں؟ ”بیع الحقوق“ کے نام سے میرا ایک مستقل رسالہ ہے جو میری کتاب ”بحوث فی قضا یا فقہیۃ معاصرۃ“ کے اندر شائع ہوا ہے، (اور ”حقوق مجرہ کی خرید و فروخت“ کے نام سے اس کا ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے) اس کا خلاصہ عرض کر دیتا ہوں:

”حقوق“ کی اقسام

اولاً حقوق کی دو قسمیں ہیں (۱) حقوق شرعیہ (۲) حقوق عرفیہ۔ حقوق شرعیہ وہ کہلاتے ہیں جو شریعت نے کسی خاص شخص کو دیئے ہیں اور جو قاتل انتقال نہیں ہیں۔ جیسے حق الارث، حق ولاء، حق شفعہ وغیرہ۔ ان کی بیع جائز نہیں۔ اور حقوق عرفیہ وہ کہلاتے ہیں جو عرف کی وجہ سے کسی شخص کو حاصل ہوئے ہیں، شریعت نے براہ راست وہ حق اس کو نہیں دیا، البتہ شریعت نے اس حق کو تسلیم کر لیا، پھر ان حقوق عرفیہ کی متعدد قسمیں ہیں: بعض حقوق وہ ہیں جن کا تعلق ”عین“ سے ہوتا ہے اور اس عین سے انتفاع کا حق کسی کو حاصل ہوتا ہے، جیسے ”حق المرور“ اس حق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ جہالت نہ ہو۔ بعض حقوق عرفیہ وہ ہیں جن کا تعلق ”عین“ سے نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ حقوق مجرہ ہیں، ایسے حقوق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟

”بیع“ جائز نہیں ”تنازل“ جائز ہے

میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں، ایک ہے بیع، دوسری ہے صلح۔ بیع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بائع نے اپنے حقوق مشتری کی طرف منتقل کر دیئے۔ اور صلح کا مطلب یہ ہے کہ صلح کرنے والے نے اپنے حقوق تو منتقل نہیں کئے، البتہ وہ اپنے حق سے دست بردار ہو جاتا ہے۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں ”تنازل“ کہا جاتا ہے۔ میرے نزدیک ”حقوق مجرہ“ سے تنازل جائز ہے۔

نزول عن الوظائف بمال

اس کی نظیر فقہاء کی کتابوں میں ”نزول عن الوظائف بمال“ ہے۔ مثلاً ایک شخص کو ابدی ملازمت ملی ہوئی ہے، پہلے زمانے میں اس کی صورت یہ ہوئی تھی کہ جو سرکاری اوقاف ہوا کرتے

تھے، یعنی حکومت کے ماتحت جو اوقاف ہوا کرتے تھے۔ اس کا نگران جو شخص بننا تھا، وہ منصب اس کو ابدی طور پر حاصل ہوتا تھا۔ اور اس سے حکومت یہ کہہ دیتی تھی کہ تاحیات تم اس کے متولی اور نگران ہو، جس کی وجہ سے اس کو ساری عمر ملازمت کرنے کا حق حاصل ہوتا تھا۔ اب مثلاً ایک شخص جو اوقاف کا نگران ہے، اس کی پانچ ہزار روپے تنخواہ ہے، ایک دوسرا شخص آتا ہے اور اس نگران سے کہتا ہے کہ تم اپنی جگہ پر مجھے ملازم رکھوادو اور مجھے نگران بنادو۔ وہ نگران کہتا ہے کہ میں تمہیں اپنی جگہ پر ملازم رکھوادوں گا، بشرطیکہ اس کے عوض تم مجھے پچاس ہزار روپے ادا کرو۔ اور جب یہ رقم تم مجھے دو گے تو میں تمہارے حق میں دست بردار ہو جاؤں گا، اور پھر حکومت کو درخواست دیکر تم اپنا تقرر کرا لینا۔ یہ نگران جو پچاس ہزار روپے لے رہا ہے، یہ اپنے حق سے دست بردار ہونے کے لے رہا ہے۔ اسی کو فقہاء کرام ”نزول عن الوظائف بمال“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی وہ شخص مال کے عوض اپنے حق سے دست بردار ہو گیا، فقہاء متاخرین نے اس کو جائز کہا ہے۔ یہ ایک صلح ہے۔

حضرت حسنؓ کا خلافت سے دست بردار ہونا

اس کے جواز کی دلیل وہ معاملہ ہے جو حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ کیا، وہ یہ کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ خلیفہ بن چکے تھے، اور حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نزاع پہلے سے چلا آ رہا تھا، وہ نزاع حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں بھی باقی رہا۔ اس وقت حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے صلح کرتے ہوئے فرمایا کہ میں خلافت سے آپ کے حق میں دست بردار ہوتا ہوں، آپ خلیفہ بن جائیں، لیکن اتنا مال ادا کرنا ہو گا۔ اب ظاہر ہے کہ یہ بیع نہیں تھی۔ اس لئے کہ خلافت کی بیع نہیں ہو سکتی، البتہ خلافت سے دست برداری ہو سکتی ہے، اور صلح بمال ہو سکتی ہے۔ لہذا ایسے حقوق جو اعیان سے متعلق نہیں ہیں ان میں بہت سی جگہوں پر دست بردار ہونا، اور اس دست برداری کے عوض کوئی مالی معاوضہ وصول کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ (۶۱)

”حق اسبقیت“ سے تنازل بمال جائز ہے

چنانچہ فقہاء جنابہ کی کتابوں میں ”حق اسبقیت“ کے بارے میں ایک مسئلہ ملتا ہے، ”حق

اسبقیت" اسے کہتے ہیں کہ ایک مباح جگہ ہے، اس جگہ پر جو شخص بھی پہلے پہنچ جائے وہ اس کا حق دار ہو جاتا ہے۔ مثلاً مسجد کے اندر کسی شخص کی کوئی جگہ متعین نہیں ہوتی، بلکہ جو شخص بھی مسجد میں جس جگہ پر پہلے بیٹھ جائے گا وہ جگہ اس کا حق ہو جائے گی، اس کو "حق الاسبقیہ" کہتے ہیں۔ فقہاء حنابلہ فرماتے ہیں کہ "حق اسبقیت" سے تنازل بمال جائز ہے، مثلاً ایک شخص صف اول میں امام کے پیچھے والی جگہ پر بیٹھ گیا، دوسرا شخص اس سے آکر کہتا ہے کہ تم اتنے پیسے لے لو اور یہ جگہ چھوڑ دو، حنابلہ کے نزدیک اس شخص کو پیسے لینا جائز ہے، اس لئے کہ اس شخص کو یہ حق ہو گیا ہے کہ اس جگہ پر بیٹھے، لہذا جب وہ اپنے اس حق سے دست بردار ہو رہا ہے تو اس پر اس کو معاوضہ لینا جائز ہے۔

"حق تصنیف" یا "حق طباعت"

"حق تصنیف" یا "حق طباعت" بھی "حق اسبقیت" ہے، اس لئے کہ اس کتاب کو شائع کرنے کا پہلا حق دار وہی شخص ہے جس نے وہ کتاب لکھی، اس لئے اس کو "حق اسبقیت" حاصل ہوئی۔ اب اگر یہ شخص اپنا یہ حق دوسرے کو فروخت کر رہا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے اس حق سے دست بردار ہو رہا ہے۔ اور اس پر معاوضہ لے رہا ہے، اور حق سے دست برداری پر معاوضہ لینا جائز ہے۔

"مبیع" کا "عین" ہونا ضروری نہیں

اور اس کے جواز کی دلیل کے طور پر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "مبیع" کا "عین" ہونا کوئی ضروری نہیں۔ اس لئے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو "عین" کی تعریف میں نہیں آتیں، مگر ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔ مثلاً بجلی عین نہیں، اس لئے کہ قائم بالذات نہیں، بلکہ ایک توانائی، ایک طاقت اور ایک عرض ہے۔ لیکن اس کی خرید و فروخت ہو رہی ہے، اب اگر یہ کہہ دیں کہ چونکہ "بجلی" عین نہیں ہے اس لئے اس کی خرید و فروخت جائز نہیں تو یہ بالکل بد اہت کے خلاف ہوگا، اس لئے کہ آج کے دور میں بجلی "اعمال اموال" میں سے ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مبیع کئے لئے "عین" ہونا ضروری نہیں۔

یہ ”حقوق“ مال کی تعریف میں آتے ہیں

البتہ مبیع کے لئے ”مال“ ہونا ضروری ہے، اور ”مال“ کے بارے میں علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ:

﴿المالۃ تثبت بتمول الناس﴾

یعنی ”مالیت“ لوگوں کے تمول سے ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی عام طور پر لوگ جس چیز کو مال سمجھیں وہ مال ہے، اس کا ”عین“ ہونا ضروری نہیں۔ اور قرآن و سنت کی کوئی نص ایسی نہیں ہے جو مبیع کے ”عین“ ہونے کو ضروری قرار دیتی ہو۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”عرف“ کی وجہ سے یہ حقوق اب مال کا درجہ اختیار کر گئے ہیں، اس لئے ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔

”اسم التجاری“ اور ”علامۃ تجاریہ“ کی بیع

البتہ ”اسم التجاری“ یا ”علامۃ تجاریہ“ (ٹریڈ مارک) ان کی بیع کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے اندر لوگوں کے لئے دھوکہ نہ ہو، اگر دھوکہ ہو گا تو پھر یہ بیع جائز نہیں ہوگی۔ مثلاً ”بانٹا“ کے جوتے مشہور ہیں، اس لئے کہ مضبوط ہوتے ہیں اور لوگ ان کو اچھا سمجھتے ہیں، اب ایک شخص نے ”بانٹا“ کا نام خرید لیا۔ اور اس نام سے گھنیا قسم کے جوتے بنا کر بازار میں ان کو بیچنا شروع کر دیا، اب خریدار ”بانٹا“ کا نام دیکھ کر خریدے گا کہ یہ جوتا مضبوط ہوگا، حالانکہ حقیقت میں اب اس کا بنانے والا بدل چکا ہے، جس کی وجہ سے خریدار کو دھوکہ ہوگا، اس لئے ”اسم التجاری“ کی بیع کے بعد اس کا اعلان ہونا ضروری ہے کہ اس کا بنانے والا بدل چکا ہے، کمپنی بدل چکی ہے۔ ورنہ اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

پگڑی

”پگڑی“ یہ بھی ایک حق ہے، اور یہ کرایہ داری کو باقی رکھنے کا حق ہے۔ اس حق کی خرید و فروخت جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جس کو شریعت نے تسلیم نہیں کیا۔ اس کی تفصیل میری کتاب ”بحوث فی قضایا فقہیۃ معاصرۃ“ میں موجود ہے، ضرورت ہو تو وہاں پر مراجعت کر لیں۔

”بیع“ اور ”نزول“ میں فرق

”بیع“ اور ”نزول“ (دست برداری) میں یہ فرق ہے کہ بیع کے ذریعہ وہ حق بعینہ مشتری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور نزول کی صورت میں حق منتقل نہیں ہوتا، بلکہ صاحب حق کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے، اور وہ یہ کہہ دیتا ہے کہ تم کوشش کر کے یہ حق حاصل کر لو، میں تمہارے درمیان مزاحمت نہیں بنوں گا۔ جیسے پہلے زمانے میں ”نزول عن الوظائف بمال“ میں ہوتا تھا کہ اوقاف کا متولی اور نگران دوسرے سے کہتا کہ اگر تم مجھے مثلاً پچاس ہزار روپے دو گے تو میں دست بردار ہو جاؤں گا، اور یہ جگہ خالی کر دوں گا، لیکن میں تمہارا تقرر نہیں کراؤں گا، تم خود درخواست دیکر اپنا تقرر کرا لینا، میں اس کا ذمہ دار نہیں ہوں کہ تمہارا تقرر ضرور اس جگہ پر ہو جائے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ بیع الحيوان بالحيوان

عن سمرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم

نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ﴿٢٣﴾

حضرت سرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حیوان کی دوسرے حیوان کے بدلے ادھار بیع کرنے سے منع فرمایا۔ مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ حیوان کی بیع میں تفاضل تو جائز ہے کہ ایک حیوان کے بدلے میں دو حیوان فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یاداً بید ہو، ادھار نہ ہو۔ (۲۳)

اموال ربویہ میں خرمٹ ربا کی علت

اس کا اصول یہ ہے کہ جو اموال ربویہ ہیں، ان میں خرمٹ کی علت ہمارے نزدیک ”قدر“ اور ”جنس“ کا پایا جانا ہے، اگر قدر اور جنس دونوں پائے جائیں تو ان کی باہمی خرید و فروخت میں تفاضل بھی ناجائز ہے۔ اور ”نسیئہ“ بھی ناجائز ہے، اور اگر ان میں سے صرف ایک چیز پائی جائے، یا صرف قدر پائی جارہی ہو، یا صرف جنس پائی جارہی ہو تو اس صورت میں تفاضل جائز ہوتا ہے لیکن نسیئہ حرام ہوتا ہے، مثلاً حظہ کی بیع شعیر کے ساتھ ہو رہی ہے تو اس صورت میں ایک چیز پائی جارہی ہے، یعنی ”قدر“ اس لئے کہ دونوں چیزیں کیلی ہیں، لیکن چونکہ جنس مختلف ہے، اس لئے اس صورت میں تفاضل تو جائز ہو گا کہ ایک صاع حظہ کو دو صاع شعیر کے بدلے فروخت کرنا جائز ہے لیکن نسیئہ

جائز نہیں، بلکہ ایک ہی مجلس میں عوضین پر قبضہ ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر دونوں طرف ایک ہی جنس پائی جا رہی ہو اور قدر نہ ہو، جیسے حیوان کی بیع حیوان سے کرنے میں قدر نہیں پائی جا رہی ہے، اس لئے کہ حیوان نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے، البتہ دونوں طرف ایک ہی جنس پائی جا رہی ہے لہذا ایک بکری کو دو بکری کے عوض فروخت کرنا جائز ہے، لیکن اس حدیث کی بنیاد پر نسیئہ ناجائز ہے۔ (۶۳)

امام شافعیؒ کا مسلک

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ اتحاد جنس کے پائے جانے کے باوجود نسیئہ حرام نہیں ہوتا، اس لئے وہ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع حیوان سے نسیئہ بھی جائز ہے۔ حدیث باب ہماری دلیل ہے اور شافعیہ کے خلاف حجت ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے حدیث باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کی سند کمزور ہے، کیونکہ اس حدیث کو حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کر رہے ہیں، اور محدثین میں یہ بات مشہور ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت سمرۃ سے صرف ایک حدیث جو عقیقہ کے بارے میں ہے، صرف وہ سنی ہے، اس کے علاوہ کوئی حدیث نہیں سنی، لہذا یہ حدیث منقطع ہے اور قابل استدلال نہیں۔

حدیث باب پر اعتراض کا جواب

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد مقامات پر یہ بحث چھیڑی ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ثابت ہے یا نہیں؟ ترجیح اس کو دی ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا سماع حضرت سمرۃ سے صرف عقیقہ والی حدیث میں ہی نہیں، بلکہ اور احادیث میں بھی سماع ثابت ہے، امام بخاری اور علی بن مدین رحمہما اللہ کا بھی یہی موقف ہے، لہذا صرف اس کی وجہ سے حدیث کو رد کرنا ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ حافظ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ نے ”نصب الرایہ“ میں لکھا ہے کہ یہ حدیث متعدد اسانید سے مروی ہے، اور ان میں سے بعض اسانید نہایت قوی ہیں، چنانچہ مسند بزار میں جس سند سے یہ حدیث آئی ہے، اس کے بارے میں خود امام بزار رحمۃ اللہ علیہ نے یہ اعتراف کیا ہے کہ:

❦ ليس في هذا الباب حديث اجل اسنادا من هذا ❦

یعنی اس باب میں اس سے زیادہ جلیل السند کوئی اور حدیث نہیں ہے، لہذا یہ حدیث اپنی جگہ پر صحیح ہے، اور یہ اعتراض درست نہیں۔

حنفیہ کی تائید میں دوسری حدیث

اسی باب کی اگلی حدیث جو حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے:

❦ عن جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الحيوان اثنين بواحدة لا يصلح نسنا ولا باس به يدا بيد ❦ (۶۵)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ایک حیوان کی بیچ دو حیوان سے نسبت درست نہیں، اگر ہاتھوں ہاتھ ہو تو پھر کوئی حرج نہیں۔ یہ حدیث بھی حضرت سمرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث کی تائید کرتی ہے، اور یہ حدیث اس سے زیادہ واضح اور صاف ہے۔ اس حدیث پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کا مدار حجاج بن ارطاة پر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ حجاج بن ارطاة مختلف فیہ راوی ہیں، لیکن ان کے بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ اگر وہ منفرد نہ ہوں تو مقبول ہیں۔ اسی وجہ سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ”هذا حديث حسن“ اس لئے اس حدیث کو پہلی حدیث کی تائید کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے۔

امام شافعی کا استدلال اور اس کا رد

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ایک تو حضرت ابو رافع رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے سے استدلال فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک غزوہ کے موقع پر اونٹوں کی ضرورت پیش آئی اور اونٹ مل نہیں رہے تھے۔ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا کہ لوگوں سے جا کر اونٹ وصول کرو:

❦ فكنت اخذ البعير بالبعيرين الى اجل ❦

تو میں ایک اونٹ دو اونٹوں کے بدلے ادھار لیتا تھا۔ یعنی میں لوگوں سے کہتا کہ تم اپنا ایک اونٹ دے دو اس کے عوض اتنی مدت کے بعد ہم تمہیں دو اونٹ دیں گے۔ اور یہ معاملہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک حیوان کی بیع دو حیوان کے ساتھ نسیئۃ جائز ہے۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم ربا سے پہلے کا ہے، اس لئے کہ ربا کی حرمت بالکل آخری زمانہ میں آئی ہے، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کی حرمت کا اعلان حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا اور حجۃ الوداع کے بعد کوئی ایسا غزوہ نہیں ہوا جس میں آپ خود شریک ہوئے ہوں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ واقعہ ربا کی حرمت سے پہلے کا واقعہ ہے، اس لئے یہ حجت نہیں ہوگا۔

دوسرا استدلال اور اس کا رد

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ دوسرا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے سے کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ انہوں نے ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے کے عوض خریدا، اور یہ فرمایا کہ میں اپنا گھوڑا ربذہ کے مقام پر دوں گا، اور اس وقت نہیں دیا۔ ظاہر ہے کہ یہ بیع نسیئۃ ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ حیوان کی بیع حیوان کے ساتھ نسیئۃ جائز ہے۔

یہ بیع الغائب بالناجز ہے اور یہ جائز ہے

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ بیع بالنسیئۃ تو ناجائز ہے، لیکن "بیع الغائب بالناجز" جائز ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ "بیع بالنسیئۃ" میں ایک اجل مقرر ہوتی ہے، اور وہ "اجل" عقد کے اندر شرط ہوتی ہے کہ جب تک وہ "اجل" نہیں آئے گی اس وقت تک مشتری کو بیع کے مطالبے کا حق نہیں ہوگا۔ اور "بیع الغائب بالناجز" کے اندر صلب عقد میں اجل کی ایسی کوئی شرط نہیں ہوتی، بلکہ بیع کے مکمل ہوتے ہی مشتری کو بیع کے مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا، اور جب بھی وہ مشتری ۱۰۰ البہ کرے گا، بائع کے ذمے یہ حق ہوگا کہ وہ بیع مشتری کے حوالے کر دے۔ لیکن بائع یہ کہتا ہے کہ بیع تو مکمل ہو گئی، لیکن میرا گھوڑا فلاں جگہ رکھا ہے، وہاں جا کر تمہیں دیدوں گا، یہ "بیع الغائب بالناجز" ہے، یہ "بیع بالنسیئۃ" نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں صلب عقد کے اندر کوئی اجل مشروط نہیں، بلکہ عقد ہوتے ہی مشتری کو مطالبے کا حق حاصل ہو جاتا ہے، یہ جائز ہے۔ جیسے مثلاً آپ بازار میں کسی دکاندار کے پاس کوئی چیز خریدنے گئے، وہ دکاندار تمہارا جاننے والا تھا، آپ نے اس سے سودا خریدا، جب پیسے دینے کے لئے ہاتھ جیب میں

ذالاً تو معلوم ہوا کہ جیب میں پیسے نہیں ہیں، اب دکاندار آپ سے کہتا ہے کہ آپ سودا لے جائیں، پیسے بعد میں آجائیں گے، یا بعد میں دیجائے۔ یہ کونسی بیع ہے؟ اگر اس کو ”بیع بالنسیئہ“ کہا جائے تو یہ بیع باطل ہوگی، اس لئے کہ پیسے بعد میں دینے کی کوئی اجل مقرر اور متعین نہیں ہوئی، اور ”بیع بالنسیئہ“ میں اجل کا مقرر اور متعین نہ ہونا بیع کو فاسد کر دیتا ہے۔ لیکن یہ بیع درست ہے، اس لئے کہ بیع کے اندر صلب عقد میں ”اجل“ کی شرط نہیں۔ بلکہ بیع حال ہے، اور بائع کو ہر وقت یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ زبردستی مشتری سے پیسے وصول کر لے، لیکن بائع نے تسامح سے کام لیتے ہوئے اپنا یہ حق چھوڑ دیا اور مشتری سے یہ کہہ دیا کہ پیسے بعد میں دیجائے، یہ ”بیع الغائب بالناسخ“ ہے۔ اسی طرح حیوان کی بیع حیوان سے ہو رہی ہو تو ”بیع الغائب بالناسخ“ جائز ہے، اور ”بیع بالنسیئہ“ جائز نہیں، اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے واقعے میں ”بیع الغائب بالناسخ“ ہے، بیع بالنسیئہ نہیں ہے، اس لئے اس واقعے سے استدلال درست نہیں۔

باب ماجاء فی شراء العبد بالعبدین

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: جاء عبد فبايع النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی الهجرۃ، ولا يشعر النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه عبد فجاء سیدہ یزیدہ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: بعنیہ، فاشتراه بعبدین اسودین، ثم لم یبايع احدا بعد حتی یسأله اعبد هو؟ (۶۶)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک غلام حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا، اور آپ کے دست مبارک پر ہجرت پر بیعت کی کہ میں ہجرت کروں گا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہیں تھا کہ یہ غلام ہے، بعد میں اس غلام کا آقا اس کو تلاش کرتا ہوا آیا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ آقا کافر ہوگا، اس لئے آپ نے یہ مناسب نہیں سمجھا کہ مسلمان غلام کو کافر آقا کے پاس واپس بھیجا جائے، اس لئے آپ نے آقا سے فرمایا کہ یہ غلام مجھے فروخت کر دو، چنانچہ آپ نے وہ غلام دو سیاہ غلاموں کے عوض خرید لیا۔ اس واقعے کے بعد آپ کسی سے اس وقت تک بیعت نہیں کرتے تھے جب تک یہ معلوم نہ کر لیں کہ وہ غلام تو نہیں ہے۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غلام کو دو غلاموں کے عوض خرید لیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک غلام کو دو غلاموں کے عوض خریدنا جائز ہے۔ اور یہ باتفاق جائز ہے جیسا

کہ پہلے عرض کیا تھا کہ جب حیوان کی بیچ حیوان سے ہو تو تفاضل جائز ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک ”نسیئہ“ ناجائز ہے۔ شوافع کے نزدیک جائز ہے۔

باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وکراهیة التفاضل فیہ

عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضة بالفضة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبر بالبر مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد او ازيد ففقد اربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيد ﴿٦٤﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ چیزوں میں باہمی تبادلے کی صورت میں تفاضل اور نسیئہ کو ناجائز قرار دیا جبکہ وہ ہم جنس ہوں، اور جب ہم جنس نہ ہو تو اس صورت میں تفاضل کو جائز قرار دیا اور نسیئہ کو حرام قرار دیا۔

ربوا الفضل کی حرمت کی وجہ

اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ربا کی تحریم کے نزول کے بعد بیان فرمائی، اصل ربا وہ تھا جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا۔ فرمایا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ۲۷۸)

یعنی جو قرض دیا جائے اس قرض پر زیادتی کا مطالبہ نہ کیا جائے، یہ ربا کی حقیقت تھی جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا، اس لئے اس کو ”ربا القرآن“ بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن ربا القرآن کے سد باب کے طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ چیزوں کے باہمی تبادلے کی صورت میں ”تفاضل اور نسیئہ“ کو ناجائز قرار دیا، اور تماثل اور برابری اور یداً بید کو ضروری قرار دیا۔ اس

کے منع کرنے کی حکمت خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسری حدیث میں یہ بیان فرمائی کہ:

﴿انسی اخاف علیکم الربوا﴾ (۶۸)

یعنی میں اس لئے منع کر رہا ہوں کہ مجھے تم پر ربا کا اندیشہ ہے، اس لئے کہ اس قسم کے معاملات اگر تم لوگ کرتے رہے تو کسی وقت ربا کے اندر مبتلا ہو جاؤ گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان اشیاء بہتہ میں تفاضل اور نسیئہ کو ناجائز قرار دینے کی حکمت ربا کا سد باب کرنا ہے، اس لئے کہ جس زمانے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ارشاد فرمائی، اس زمانے میں خاص کر دیہاتوں میں لوگوں کے پاس نقد رقم کم ہوتی تھی، اور وہ لوگ عام طور پر اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے کرتے تھے، مثلاً کپڑے کی ضرورت ہوتی تو گندم کے عوض کپڑا خرید لیتے، چاول کے عوض گندم خرید لیتے، کھجور کے عوض جو خرید لیتے، گویا کہ ان اجناس کو بطور ثمن استعمال کیا جاتا تھا، اب اگر ان اجناس میں آپس میں تبادلے کے وقت تفاضل کو جائز قرار دیدیا جاتا تو لوگ ربا کے حصول کے لئے اس کو حیلے کے طور پر استعمال کرتے، اور ایک صاع گندم کے عوض وہ دو صاع گندم حاصل کر لیتے، اور اس طرح اس کے ذریعہ ربا کا دروازہ کھل سکتا تھا، اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اشیاء بہتہ میں تفاضل کو منع فرمادیا۔

کیا حرمت اشیاء بہتہ کے ساتھ مخصوص ہے؟

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف چھ چیزوں کا ذکر فرمایا: گندم، جو، نمک، کھجور، سونا، چاندی، اب سوال یہ ہے کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ مخصوص ہے یا حرمت کا یہ حکم عام ہے؟ اگر عام ہے تو پھر کن چیزوں میں یہ حکم جاری ہو گا اور کن میں جاری نہیں ہو گا؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان آپس میں اختلاف ہے۔ بعض تابعین کا تو مسلک یہ تھا کہ یہ حکم صرف ان اشیاء بہتہ کے ساتھ خاص ہے، ان اشیاء کے علاوہ دوسری چیزوں میں اگر کوئی شخص تبادلہ کرنا چاہے تو ہم جنس ہونے کے باوجود تفاضل اور نسیئہ حرام نہیں، مثلاً اس حدیث میں مکئی کا ذکر نہیں ہے، اس لئے اگر مکئی کا تبادلہ مکئی سے ہو تو اس میں تفاضل بھی جائز ہے اور نسیئہ بھی جائز ہے۔ یہ حضرت قتادہؒ کا مسلک ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرمت کی علت

جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم ان چھ چیزوں کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ یہ حکم معلول بعلة ہے، یعنی ایک علت ہے جو ان چھ اشیاء کے درمیان مشترک ہے، اب وہ علت جہاں کہیں پائی جائے گی، حرمت کا حکم وہاں منطبق ہو جائے گا، اور تقاضل اور نسیئہ حرام ہوگا۔ پھر اس علت کی تعیین میں جمہور کے درمیان آپس میں اختلاف ہو گیا، امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ علت ”قدر“ اور ”جنس“ ہے، ”قدر“ کا مطلب ہے کسی چیز کا کیلی یا وزنی ہونا، لہذا جو چیز کیلی یا وزن کے ذریعے فروخت کی جاتی ہے تو اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ اس کے اندر ”قدر“ موجود ہے۔ ”جنس“ کا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کا تبادلہ اس کے ہم جنس سے کرنا۔ لہذا جس جگہ پر یہ دو چیزیں پائی جائیں گی، حرمت تقاضل اور نسیئہ کا حکم آجائے گا۔ چنانچہ جس طرح گندم کو گندم کے عوض فروخت کرتے وقت تقاضل اور نسیئہ حرام ہے، اسی طرح مکئی کو مکئی سے تبادلے کے وقت بھی تقاضل اور نسیئہ حرام ہوگا۔ اگر باجرہ کا تبادلہ باجرہ سے کیا جائے گا تو بھی یہی حکم ہوگا، چاول کو چاول کے عوض فروخت کریں تو بھی یہی حکم ہوگا، سیب کا تبادلہ سیب سے کریں تو بھی یہی حکم ہوگا، آم کو آم کے عوض فروخت کریں تب بھی یہی حکم ہوگا۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چھ چیزوں کا ذکر فرمایا ہے ان میں سے چار چیزوں میں ”کیل“ پایا جاتا ہے، وہ چار چیزیں یہ ہیں۔ حنظل، شعیر، تمر، ملح اور ذہب اور فضہ میں وزن پایا جاتا ہے۔ لہذا جہاں کہیں کیلی یا وزن پایا جائے اور جنس کا تبادلہ جنس سے ہو، وہاں حرمت تقاضل اور نسیئہ کا حکم آجائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حرمت کی علت

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرمت کی علت طعم یا ثمنیت کا پایا جانا ہے جب کہ جنس کا تبادلہ جنس سے ہو، اس لئے کہ ان چھ چیزوں میں سے چار میں طعم پایا جا رہا ہے، وہ چار چیزیں یہ ہیں، حنظل، شعیر، تمر، ملح اور دو چیزوں میں ثمنیت پائی جا رہی ہے، یعنی ذہب اور فضہ میں۔ لہذا جو چیز کھانے کے لائق ہو اس کے اندر بھی حرمت کی علت موجود ہے، اور جو چیز ثمن بن رہی ہو اس میں بھی حرمت کی علت موجود ہے، لہذا جن چیزوں میں طعم یا ثمنیت پائی جائے وہاں ہم جنس کے درمیان تبادلے کے صورت میں تقاضل جائز نہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک حرمت کی علت

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرمت کی علت ”اقتیاء“ اور ”ادخار“ مع اثمنیہ ہے ”اقتیاء“ کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز غذا بننے کے لائق ہو، اور ”ادخار“ کا مطلب یہ ہے کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور وہ چیز خراب ہونے والی نہ ہو، لہذا جن چیزوں میں یہ علت پائی جائے گی وہاں حرمت کا حکم آجائے گا۔

امام صاحبؒ کے دلائل

جہاں تک امام شافعی اور امام مالک رحمہما اللہ کا تعلق ہے، ان دونوں حضرات نے حرمت کی جو علت بیان فرمائی ہے، اس کی تائید میں ان کے پاس کوئی نص نہیں ہے، بلکہ انہوں نے یہ علت اپنے اجتہاد سے مستنبط فرمائی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے جو علت بیان فرمائی ہے یعنی قدر اور جنس کا پایا جانا۔ اس کی تائید میں دو حدیثیں موجود ہیں، ایک حدیث صحیح مسلم میں ”باب بیع الطعام مثلاً بمثل“ میں ہے، جس میں ان چھ چیزوں کے ذکر کے بعد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”وَكَذَلِكَ الْمِيزَانُ“ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہی حکم ان چیزوں کا ہے جو وزنی ہوں۔ ان الفاظ کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بتادیا کہ وزنی ہونا تقاض کی حرمت کی علت ہے۔ اسی طرح ”متدرک حاکم جلد ۲ صفحہ ۴۲“ باب النهی عن عسب الفحل“ میں یہی حدیث آئی ہے، اور وہاں آخر میں یہ الفاظ ہیں: ”وَكَذَلِكَ مَا يَكُالُ وَيَوْزَنُ“ یعنی یہی حکم ان چیزوں کا ہے جن کو کیل اور وزن کیا جاسکتا ہو۔ یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ اشیاء ستہ کے علاوہ جن چیزوں میں یہ حکم جاری کیا جائے گا وہ کیل یا وزن کی بنیاد پر جاری کیا جائے گا۔ البتہ متدرک حاکم کی روایت پر حافظ ذہبیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کے راوی ”حیان“ ضعیف راوی ہیں۔ لیکن میں نے ”تکملہ فتح الملہم“ میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے، اور اس کی تائید صحیح مسلم اور صحیح بخاری کی روایات سے ہوتی ہے۔ صحیح بخاری کتاب الوکالۃ، باب الوکالۃ فی الصرف والمیزان میں جو حدیث ہے اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں ”وقال فی المیزان مثل ذلك“ بہر حال ان احادیث کی وجہ سے حنفیہؒ نے کیل اور وزن کو علت قرار دیا ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل

جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق ہے تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے جو علت ”اقتیاء“ اور ”ادخار“ مع الثنیۃ بیان فرمائی ہے، وہ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہماری بیان کردہ علت ”حکمت تحریم ربا الفضل“ سے زیادہ قریب ہے، اس لئے کہ ”ربا الفضل“ کو سد ذریعہ کے طور پر حرام کیا گیا ہے تاکہ آدمی ”ربا القرآن“ تک نہ پہنچ سکے، لہذا جن اشیاء کو لوگ بطور ثمن کے استعمال کرتے ہیں ان کے اندر بھی وہی حکم ہونا چاہئے جو حکم سونا چاندی کا ہے، یعنی ان کے اندر بھی تفاضل حرام ہونا چاہئے جس طرح سونا چاندی میں تفاضل حرام ہے۔ اور ثمن کے طور پر جو چیز استعمال ہوتی تھی وہ عام طور پر ایسی چیز ہوتی تھی جو غذا کے کام آتی تھی یا ایسی چیز ہوتی تھی جس کا ذخیرہ کرنا ممکن ہوتا تھا، اس لئے انہوں نے ”اقتیاء اور ادخار“ کو حرمت کی علت قرار دیا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عقلی دلیل

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں جن اشیاء سے کا ذکر فرمایا ہے ان میں سے چار اشیاء کھانے سے تعلق رکھتی ہیں، گندم، جو، نمک اور کھجور۔ اور کھانے چار طرح کے ہوتے ہیں، ایک کھانا وہ ہے جو اچھے کھاتے پیتے اور خوشحال لوگ کھاتے ہیں، دوسرا کھانا وہ ہے جو غریب لوگ بھی استعمال کرتے ہیں، کھانے کی تیسری قسم وہ ہے جو بطور مصالحے کے استعمال ہوتی ہے، خود مقصود بالذات نہیں ہوتی، کھانے کی چوتھی قسم وہ ہے جو تفکھ کے طور پر کھائی جاتی ہے تاکہ کھانے کے بعد اس کے ذریعہ منہ کا ذائقہ بدل لیں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے سے متعلق چار اشیاء بیان فرما کر کھانے کی مذکورہ چار قسموں کا ایک ایک نمائندہ ذکر فرمایا، چنانچہ گندم کھاتے پیتے اور خوشحال لوگوں کے کھانے کا نمائندہ ہے، اور ”جو“ غریبوں کے کھانے کا نمائندہ ہے، اور نمک مصالحے کا نمائندہ ہے، اور کھجور ان اشیاء کی نمائندگی کر رہی ہے جو بطور تفکھ کے کھائی جاتی ہیں۔ اور دو چیزیں یعنی ذہب اور فضہ، یہ دونوں ثمنیت کی نمائندگی کر رہی ہیں۔ اس لئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے طعم اور ثمنیت کو علت قرار دیا۔

احناف کی عقلی دلیل

احناف نے قدر اور جنس کو جو علت قرار دیا ہے اس کی ترجیح کی دو وجہ ہیں، ایک یہ کہ

دوسرے حضرات فقہاء کے پاس کوئی نص موجود نہیں، احناف کے پاس نص موجود ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جمہور فقہاء کے نزدیک بالاتفاق جب یہ بات طے ہو گئی کہ حرمت تفاضل کا حکم ان اشیاء سے کہ ساتھ خاص نہیں، بلکہ معلول بعلہ ہے، تو احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسی علت مقرر کی جائے جس کی وجہ سے تفاضل کی حرمت زیادہ عام اور وسیع ہو جائے، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خود تو علت نہیں بیان فرمائی، اب ہر چیز میں یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید یہ بھی اس حرمت کے حکم میں داخل ہے؟ لہذا علت ایسی مقرر کرنی چاہئے جس کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ اشیاء حرمت تفاضل کے حکم میں شامل ہو جائیں تاکہ احتیاط پر عمل ہو جائے۔ اس لئے کہ جہاں حلت اور حرمت دونوں کا احتمال ہو وہاں احتیاط کا تقاضہ یہ ہے کہ جانب حرمت کو ترجیح دی جائے، لہذا علت بھی ایسی ہونی چاہئے جو زیادہ وسیع ہو، اور اس کی وجہ سے زیادہ چیزوں میں تفاضل حرام ہو جائے۔ طعم یا اقیانہ کو علت قرار دینے کے نتیجے میں حرمت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے، اور کیل اور وزن کو علت قرار دینے سے حرمت کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے۔ اور احتیاط کا تقاضہ بھی یہی ہے، چنانچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ:

﴿قبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یبین لنا ابواب الربوا، فلدعوا الربوا والربیۃ﴾ (۶۹)

یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے اس حالت میں تشریف لے گئے کہ آپ نے ربا کے سارے ابواب کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور ربا سے مراد ربا الفضل ہے، یعنی آپ نے یہ بیان نہیں فرمایا کہ ان اشیاء سے کہ علاوہ کن کن چیزوں میں ربا الفضل حرام ہے۔ لہذا ربا کو چھوڑ دو اور ربیہ کو بھی چھوڑ دو، یعنی جہاں ربا کا شبہ بھی ہو اس کو بھی ترک کر دو۔ اس لئے احناف نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔

اس علت کی وجہ سے احناف پر پہلا اشکال

اگرچہ قدر اور جنس کو علت قرار دینے کے بعد احناف کو کئی اشکالات پیش آئے، اس لئے کہ اس کو علت قرار دینے کا تقاضہ یہ ہے کہ پھر جتنی موزونات ہیں ان میں سے کسی میں بھی بیع سلم جائز نہ ہو، اس لئے کہ بیع سلم کا مطلب یہ ہے کہ درہم اور دینار تو ابھی بائع کو مل جائیں گے، اور بیع موزون کچھ عرصہ کے بعد مشتری کو ملے گی۔ اب ظاہر ہے کہ درہم اور دینار سونے اور چاندی

کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں، اور جو چیز خریدی جارہی ہے وہ بھی وزنی ہے، اگرچہ اس تبادلے میں جنس علیحدہ علیحدہ ہے لیکن قدر میں اشتراک ہے، اس لئے آپس میں تبادلے کے وقت تقاضل تو جائز ہونا چاہئے لیکن نسیئہ حرام ہونا چاہئے۔ لہذا موزونات میں بیع سلم ناجائز ہونی چاہئے۔ حالانکہ تعامل یہ ہے کہ احناف کے نزدیک بھی موزونات کے اندر بیع سلم کو جائز سمجھا جاتا ہے۔

اشکال کے دو جواب

احناف اس اشکال کا ایک جواب یہ دیتے ہیں کہ اس علت کا اصل تقاضہ تو یہ تھا کہ موزونات میں بیع سلم جائز نہ ہوتی۔ لیکن چونکہ اس کے جواز پر اجماع ہو چکا ہے اس لئے ہم نے اس کو اس حکم سے مستثنیٰ کر دیا۔ دوسرا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اگرچہ دراہم اور دنانیر بھی وزنی ہیں، اور دوسری موزون اشیاء بھی وزنی ہیں۔ لیکن دونوں کے آلات وزن مختلف ہیں، اس لئے کہ سونے چاندی کو چھوٹے چھوٹے ترازو میں چھوٹے چھوٹے ہاٹ سے وزن کیا جاتا ہے، جبکہ دوسری اشیاء کے لئے جو ترازو اور ہاٹ ہوتے ہیں وہ بڑے ہوتے ہیں۔ لہذا اگرچہ وزنی ہونے میں دونوں متحد ہیں، لیکن چونکہ دونوں کے آلات وزن مختلف ہیں۔ اس لئے حکماً یہ مختلف القدر ہو گئے۔ لہذا ان کے درمیان بیع سلم جائز ہوگی۔

احناف پر دوسرا اشکال

دوسرا ایک اور اشکال یہ پیش آیا کہ دراہم اور دنانیر وزنی تھے، ان کے بارے میں یہ کہنا آسان تھا کہ چونکہ یہ وزنی ہیں اس لئے ان کے درمیان تبادلے کے وقت تقاضل جائز نہیں، لیکن جب فلوس رائج ہوئے جو سونے چاندی کے نہیں تھے، بلکہ تانبے اور پیتل کے بنے ہوئے تھے، اور ان کی قیمت اسمیہ ان کی ذاتی قیمت کے مساوی نہیں ہوتی تھی، بلکہ کم و بیش ہوتی تھی۔ مثلاً جیسے ہمارے یہاں آٹھ آنے کا سکہ رائج ہے جو دھات کا بنا ہوا ہے۔ اب جو دھات اس سکے میں استعمال ہوئی ہے وہ ضروری نہیں کہ آٹھ آنے کی ہو۔ ہو سکتا ہے وہ دو آنے کی ہو، لیکن اس کی قیمت اسمیہ آٹھ آنے ہیں۔ اور عام طور پر اس کی قیمت اسمیہ اس کی ذاتی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ فلوس اور سکے نہ کیلی ہوتے ہیں اور نہ وزنی ہوتے ہیں، بلکہ عددی ہوتے ہیں۔ لہذا جب ان فلوس کے اندر کیل اور وزنی ہونے کی صفت نہیں تو پھر ان کے اندر حرمت کی علت جو حنفیہ نے بیان کی

ہے یعنی قدر وہ بھی نہ رہی۔ اور جب حرمت کی علت مفقود ہو گئی تو ان فلوس کے باہمی تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہونا چاہئے۔ اور اسی طرح آج کل کے رائج شدہ کاغذی نوٹ بھی چونکہ فلوس کے حکم میں ہیں، اس لئے ان نوٹوں کے درمیان بھی باہمی تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہونا چاہئے۔ اور ایک روپے کے نوٹ کا تبادلہ دو روپے یا پانچ روپے کے نوٹ سے جائز ہونا چاہئے، کیونکہ ان میں کیل اور وزن نہیں پایا جا رہا ہے، لہذا علت تحریم ربا مفقود ہے۔

اشکال کا جواب

بات دراصل یہ ہے کہ قدر اور جنس کو حرمت ربا کی علت قرار دینے کے بارے میں جو گفتگو ہو رہی ہے، یہ ”ربا الفضل“ کے بارے میں ہے یعنی جس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے۔ لیکن وہ ربا جس کا ذکر قرآن کریم میں ہے، اور جس کو ”ربا النسیئہ“ کہا جاتا ہے، وہ یہ کہ قرض پر کسی بھی قسم کی زیادتی وصول کرنا سود ہے، اس کی صحیح تعریف یہ ہے ”الفصل الخالی عن العوض“ یعنی وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو، جس کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہ ہو، وہ ربا ہے۔ اس ”ربا النسیئہ“ یا ”ربا القرآن“ کے تحقق کے لئے قدر اور جنس کا پایا جانا ضروری نہیں، بلکہ جہاں کہیں بھی ”فضل خالی عن العوض پایا جائے گا ربا کی یہ قسم متحقق ہو جائے گی، البتہ ”ربا الفضل“ میں قدر اور جنس کا پایا جانا ضروری ہے۔

شمن متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے

”فلوس“ بطور شمن کے وضع ہوئے ہیں۔ اور شمن کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، مثلاً میں نے دکاندار کو دس روپے کا نوٹ دکھا کر کہا کہ اس کے عوض فلاں کتاب دیدو، اس نے مجھے کتاب دیدی۔ میں نے وہ نوٹ واپس جیب میں رکھ لیا اور دوسرا نوٹ نکال کر اس کو دیدیا، تو اب دکاندار کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں تو وہی نوٹ لوں گا۔ اس لئے کہ مقصود ثمنیت ہے۔ اور ثمنیت دونوں کے اندر برابر ہے، اس لئے شمن کے اندر تعین نہیں ہو سکتی۔

شمن میں اوصاف ہدر ہوتے ہیں

تیسری بات یہ ہے کہ شمن کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں، یعنی ایک عدد کے جتنے نوٹ یا سکے

ہیں، وہ سب یکساں قیمت کے حامل تصور کئے جائیں گے، اور ان میں سے کسی ایک کے وصف میں زیادتی اس کی قیمت میں زیادتی کا سبب نہیں بنے گا، اور وصف میں کمی اس کی قیمت میں کمی کا سبب نہیں بنے گا، مثلاً ایک بالکل نیا نوٹ ہے اور دوسرا پھٹا پرانا نوٹ ہے، جو کئی سال سے استعمال ہو رہا ہے، قیمت کے اعتبار سے یہ دونوں نوٹ برابر ہیں۔ اس لئے کہ ثمن کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ثمن کے بارے میں فقہاء فرماتے ہیں: ”امثال متساویۃ قطعاً“۔ ثمن کے علاوہ دوسری اشیاء میں اوصاف معتبر ہیں۔ مثلاً ایک کتاب کے عوض دو کتابیں فروخت کیں، تو یہ کہا جائے گا کہ ایک کتاب کے بدلے میں ایک کتاب ہے، اور دوسری کتاب وصف کے بدلے میں ہے جو اس کتاب کے اندر موجود ہے۔ لہذا یہاں ”فضل خالی عن العوض“ نہیں۔ لیکن اثمان میں جو ”زیادتی“ ہوگی وہ کسی وصف کے مقابلے میں نہیں ہو سکتی، بلکہ وہ زیادتی خالی عن العوض ہوگی۔

ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنے کی حرمت کی دو وجہیں

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ ثمن عرفی ہیں اور متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اب مثلاً زید عمر کو ایک فلس دے کر اس سے دو فلس خرید رہا ہے تو زید نے عمر کو جو ایک فلس دکھایا ہے وہی دینا لازم نہیں ہے بلکہ دوسرا بھی دے سکتا ہے، چنانچہ زید نے عمر کو ایک فلس دکھایا اور پھر اس نے عمر سے دو فلس وصول کئے اور بطور ثمن انہی دو فلس میں سے ایک فلس واپس عمر کو دے دیا۔ تو یہاں حقیقت میں بیع کی روح یعنی تبادلہ پایا ہی نہیں گیا، کیونکہ زید کی جیب سے تو ایک فلس بھی نہیں گیا بلکہ اس نے عمر کے دیئے ہوئے دو فلس میں سے ایک اسے واپس کر دیا، تو تبادلہ نہ پائے جانے کی وجہ سے بیع ہی درست نہیں ہوئی، بخلاف اگر ایک قلم کی بیع دو قلم کے عوض ہو رہی ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ قلم متعین ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر زید دو قلم عمر سے لے گا اور اسے ایک قلم دے گا تو اس کو وہی قلم دینا پڑے گا جو اس نے عقد کے وقت دکھایا تھا۔ یہ نہیں کر سکتا کہ عمر ہی کے دیئے ہوئے دو قلموں میں سے ایک قلم اسے دوبارہ دیدے۔ لہذا اس صورت میں تبادلہ پایا جائے گا اور بیع درست ہو جائے گی۔ (واللہ اعلم)

لہذا اگر ایک فلس کو دو فلس کے مقابلے میں بیچا جائے گا تو ایک فلس تو ایک فلس کے مقابلے میں آجائے گا اور دوسرا فلس خالی عن العوض ہو جائے گا۔ اس صورت میں ربا کی پہلی قسم جس کو قرآن کریم نے حرام قرار دیا تھا متحقق ہو گئی، اور اس میں کیلی یا وزنی ہونے کی کوئی قید نہیں ہے۔

لہذا ایک فلس کو دو فلس کے عوض فروخت کرنا یا ایک نوٹ کو دو نوٹ کے عوض تبادلہ کرنا ”ربا“ القرآن کی وجہ سے حرام اور ناجائز ہو جائے گا۔

لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک ان فلوس اور نوٹوں کی ثمنیت باقی رہے۔ اور وہ متعین کرنے سے متعین نہ ہوں، اس لئے کہ متعین نہ ہونے کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اوصاف بدر ہو جاتے ہیں، یہ دونوں آپس میں لازم اور ملزوم ہیں۔ اس لئے کہ عدم تعین کا فائدہ ہے اوصاف کا بدر ہو جانا، اور تعین کا فائدہ ہے اوصاف کا معتبر ہونا، لہذا جب تک یہ غیر متعین ہیں، اس وقت تک لازماً ان کے اوصاف بدر ہوں گے۔

ثمنیت کے ابطال میں امام محمدؒ اور شیخینؒ کا اختلاف

البتہ شیخینؒ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے اور فلوس خلقی ثمن نہیں ہیں، بلکہ اصطلاحی ثمن ہیں، اس لئے متعاقبین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعین کے ذریعے ان سکوں کی ثمنیت کو باطل کر دیں، اس صورت میں یہ سکے اور فلوس، عروض اور سامان کے حکم میں ہو جائیں گے، اور پھر ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہو گا۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب یہ فلوس اور نوٹ ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی ثمنیت کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقبین (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے ان کی ثمنیت باطل نہیں ہوگی، اور جب ثمنیت باطل نہیں ہوگی تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہذا ایک فلس کا دو فلس سے تبادلہ یا ایک نوٹ کا دو نوٹ سے تبادلہ ان کے نزدیک جائز نہیں ہو گا۔ میری رائے میں فلوس اور کرنسی نوٹوں کے مسئلے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول اختیار کرنا مناسب ہے، اس لئے کہ شیخینؒ کا مسلک اختیار کرنے کی صورت میں سود کا دروازہ چوپٹ کھل جائے گا۔ البتہ اگر کہیں بیع الفلوس بالفلسین میں ثمنیت حاصل کرنا مقصود نہ ہو بلکہ فلوس کی ذات مقصود ہو مثلاً ایک فلس ۱۹۹۶ عیسوی کا ہے اور دو فلس ۱۹۵۰ عیسوی کے ہیں۔ اب کوئی شخص شوق پرانے سکے جمع کرنا چاہتا ہے اور وہ ایک فلس ۹۶ء کا دے کر دو فلس ۵۰ء کے لینا چاہتا ہے تو یہاں ان فلوس میں ثمنیت مقصود نہیں ہے بلکہ ان کی ذات مقصود ہے، اس لئے یہاں شیخین کے مسلک پر غور کیا جاسکتا ہے کہ اگر ان فلوس کو متعین کر رہا ہے تو متعین ہو جائیں گے اور ان کی ثمنیت باطل ہو جائے گی، اب ان کی حیثیت محض ایک دھات کے رہ جائے گی، اس لئے قاضی جائز ہو گا۔ (۷۰)

باب ماجاء فی الصرف

عن نافع قال: انطلقت انا وابن عمر الى ابي سعيد فحدثنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: سمعته اذ نای هاتین يقول: لا تبیعوا الذهب بالذهب الا مثلاً بمثل والفضة بالفضة الا مثلاً بمثل لا يشف بعضه على بعض، ولا تبیعوا منه غائباً بباٍ جزء (۷۱)

حضرت نافع رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس گئے۔ انہوں نے ہمیں یہ حدیث سنائی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: پھر درمیان میں تاکید کے طور پر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ بات میرے ان دو کانون نے سنی ہے، مطلب یہ تھا کہ اس ارشاد کی نقل میں مجھے ادنیٰ شبہ بھی نہیں ہے۔ نحوی قاعدے کے لحاظ سے یہ عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی: سمعته اذ نای ہاتان لفظ "ہاتان" فاعل سے بدل یا تاکید ہونے کی وجہ سے حالت رفعی میں ہونا چاہئے تھا۔ لیکن "ہاتین" حالت نصبی میں لانے کی دو تاویلیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ "منصوب علی سبیل الاختصاص" ہے یا "منصوب علی سبیل الممدوح" ہے، دوسری تاویل یہ کہ یہ ہاتین نحوی قاعدے کے خلاف بولا گیا ہے اور اہل عرب بعض اوقات نحوی قاعدے کے خلاف جلدی میں کوئی لفظ نکال دیتے ہیں، یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ بہر حال حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: سونے کو سونے سے مت بیچو مگر برابر سراہ کر کے، اور چاندی کو چاندی کے عوض مت فروخت کرو مگر برابر سراہ کر کے، ایک عوض دوسرے پر زیادہ نہ ہو۔ اور غائب کو ناجز کے عوض مت فروخت کرو۔ "غائب" جو مجلس عقد میں موجود نہیں، "ناجز" جو مجلس عقد میں موجود ہے۔

بیع صرف میں تقابض فی المجلس ضروری ہے

اس حدیث میں ایک حکم زائد بیان فرمایا، وہ یہ کہ "لا تبیعوا منه غائباً بباٍ جزء" اس جملے کے ذریعہ اشیاء ستہ میں سے سونے چاندی کو باقی چار اشیاء سے علیحدہ کر دیا اور ان میں فرق بیان کر دیا۔ وہ فرق یہ ہے کہ اشیاء اربعہ کا تبادلہ جب ایک جنس سے ہو تو تقاضل بھی حرام ہے اور نیستہ

بھی حرام ہے۔ اور اگر تقاضل نہ ہو اور نسیئہ بھی نہ ہو، بلکہ بیع حال ہو، لیکن احد العوضین مجلس عقد میں موجود نہ ہو، تب بھی بیع جائز ہے۔ کیونکہ ان چار اشیاء میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں۔ لیکن سونے چاندی کے تبادلے کے وقت تقاضل بھی حرام، نسیئہ بھی حرام، اور تقابض فی المجلس بھی ضروری ہے، لہذا عوضین کا مجلس عقد میں موجود ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ بیع صرف میں عوضین پر مجلس عقد میں قبضہ کرنا ضروری ہے۔ ورنہ بیع درست نہیں ہوگی۔

”اثمان“ میں ”بیع الغائب بالنابز“ درست نہیں

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سونا چاندی (اثمان) متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور جب تک کوئی چیز متعین بالتعین نہ ہو، اس وقت تک وہ چیز ذتے پر دین ہوتی ہے، البتہ قبضہ کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں، بخلاف غیر اثمان کے، وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں۔ تعین کے لئے قبضہ ضروری نہیں۔ لہذا اگر اثمان کا آپس میں تبادلہ ہو، اور احد العوضین پر مجلس میں قبضہ ہو جائے، اور دوسرا عوض مجلس میں موجود نہ ہو، تو اس صورت میں عوض ثانی متعین نہ ہوا، اور یہ ”بیع العین بالبدین“ ہوگی، اور ”بیع العین بالبدین“ نسیئہ بیع ہے۔ اور اثمان کے تبادلے میں نسیئہ حرام ہے، اس لئے سونے، چاندی (اثمان) کے تبادلے کے وقت ”بیع الغائب بالنابز“ درست نہیں۔ بخلاف اشیاء اربعہ کے، چونکہ وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں۔ اس لئے ان میں ”بیع الغائب بالنابز“ جائز ہے۔

ذہب اور فضہ کی دو حیثیتیں

حنفیہؒ یہ فرماتے ہیں کہ ذہب اور فضہ میں دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت ان کی موزون ہونے کی ہے۔ اس لحاظ سے یہ اموال ربویہ میں سے ہیں۔ لہذا جس طرح دوسری اشیاء موزون کے اندر ہم جنس ہونے کے صورت میں تقاضل اور نسیئہ حرام ہے اسی طرح ذہب اور فضہ میں بھی تقاضل اور نسیئہ حرام ہے۔ اور دوسری حیثیت ان کی ثمن ہونے کی ہے، اس لحاظ سے ان پر ”لاتبیعوا الغائب بالنابز“ کا حکم لگے گا۔ لہذا جہاں جانبین میں ثمن ہو، وہاں تقابض فی المجلس ضروری ہوگا، چونکہ ربا کی حرمت کے لئے مجرد ثمنیت کا پایا جانا حنفیہؒ کے نزدیک علت نہیں، اس لئے کہ حنفیہؒ قدر اور جنس کو علت قرار دیتے ہیں۔ لیکن تقابض فی المجلس کو شرط قرار دینے کے لئے ان

کے نزدیک بھی علت ثمنیت ہے۔

ثمن خلقی اور ثمن عرفی کی تعریف

اب کلام اس میں ہے کہ تقابض فی المجلس کے شرط ہونے کے لئے ثمنیت کو جو علت قرار دیا ہے، اس ثمنیت سے مراد ثمنیت خلقیہ ہے یا ثمنیت عرفیہ بھی اس میں داخل ہے؟
 ”ثمن خلقی“ اسے کہتے ہیں جو خلقۃً ثمن بننے کے لئے وضع ہوئی ہو، اور شریعت نے بھی اسے ثمن کی حیثیت سے قبول کیا ہو۔ جیسے سونا اور چاندی۔ ان دونوں کو اثمان خلقیہ کہا جاتا ہے۔
 ”ثمن عرفی“ اسے کہتے ہیں جو اصلاً ثمن بننے کے لئے وضع نہ ہوا ہو، لیکن لوگوں نے آپس کی اصطلاح سے اسے ثمن بنالیا ہو۔ جیسے فلس اور سکے، ان کو ثمن عرفیہ کہا جاتا ہے، لہذا اگر حکومت یا تمام لوگ مل کر ان کی ثمنیت کو باطل کر دیں تو ان کی ثمنیت ختم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ ان کی ثمنیت عرف، اصطلاح اور قانون پر موقوف ہے۔ ان کو ثمن اعتباری بھی کہتے ہیں۔

ثمن عرفی میں تقابض فی المجلس کا اختلاف

سوال یہ ہے کہ تقابض فی المجلس کی شرط ثمن خلقی کے ساتھ خاص ہے یا ثمن عرفی میں بھی پائی جانی ضروری ہے؟ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط ثمن خلقی کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا ثمن عرفی میں تقابض فی المجلس ضروری نہیں۔ حنفیہ بھی یہی فرماتے ہیں البتہ حنفیہ کے نزدیک احد العوضین پر مجلس کے اندر قبضہ ضروری ہے، یعنی ایک فریق مجلس کے اندر ضرور قبضہ کر لے، چاہے دوسرا فریق نہ کرے۔ اس لئے کہ اگر ایک فریق بھی احد العوضین پر مجلس میں قبضہ نہیں کرے گا تو اس صورت میں دونوں طرف سے بدلین متعین نہ ہوئے، اور جب متعین نہ ہوئے تو ایک دوسرے کے ذمے دین ہو گئے، تو یہ ”بیع الدین بالدين“ ہو گیا۔ جس کو ”بیع الکالمی بالکالمی“ بھی کہتے ہیں جو کہ ناجائز ہے۔ لہذا اس کو جائز کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ایک طرف سے قبضہ ہو جائے، تو اس صورت میں یہ ”بیع الدین بالدين“ نہ ہوگی، بلکہ ”بیع الدین بالعين“ ہو جائے گی۔

امام مالک ”کاذب“

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ثمن سب برابر ہیں۔ چاہے خلقی ہوں یا عرفی ہوں۔

دونوں کا حکم ایک ہے، لہذا دونوں صورتوں میں مجلس کے اندر تقابض جانبین سے ضروری ہے، ایک جانب سے قبضہ کافی نہیں۔ یہ تفصیل تو اثمان عرفیہ کے بارے میں تھی جو فلوس اور سکے کی شکل میں ہوتے ہیں۔

موجودہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت

لیکن جہاں تک موجودہ رائج شدہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے تو اس میں یہ مسئلہ کھڑا ہو گیا کہ اس پر یہ عبارت درج ہوتی ہے کہ ”حامل ہذا کو مطالبہ پر ادا کروں گا“ البتہ اب یہ عبارت نوٹوں پر ختم ہوتی جا رہی ہے۔ چنانچہ ریال، ڈالر، پاؤنڈ وغیرہ پر یہ عبارت درج نہیں ہوتی، ہمارے پاکستانی روپوں پر یہ عبارت درج ہوتی ہے، اس عبارت کا مطلب سمجھنے سے پہلے ان رائج شدہ کرنسی نوٹوں کی حقیقت سمجھنا ضروری ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نوٹ بذات خود کوئی مال یا روپیہ نہیں تھا، بلکہ یہ روپے کی رسید تھی جو اسٹیٹ بینک میں جمع تھا۔ اس وجہ سے شروع میں علماء دیوبند نے فرمایا تھا کہ یہ نوٹ بذات خود مال نہیں ہے بلکہ یہ مال کی رسید ہے۔ لہذا اس نوٹ پر قبضہ کرنا مال پر قبضہ کرنا نہیں ہے، بلکہ یہ حوالے کے حکم میں ہے، گویا کہ جو شخص اس نوٹ کا حامل ہے اس کا روپیہ اسٹیٹ بینک میں رکھا ہے۔ اور اسٹیٹ بینک اس حامل کا دیون ہے اور یہ نوٹ اس دین کی رسید ہے، اب یہ حامل شخص اگر دوسرے شخص کو یہ نوٹ دیکر کوئی چیز خرید رہا ہے تو وہ اپنا دین اس کے حوالے کر رہا ہے کہ میرا یہ روپیہ اسٹیٹ بینک میں بطور دین رکھا ہوا ہے، یہ اس کی رسید ہے تم جب چاہو وہاں سے وصول کر لینا۔ اس صورت میں یہ ادائیگی نہ ہوئی بلکہ حوالہ ہو گیا۔ اسی وجہ سے گذشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ چونکہ قرض کی سند ہے اس لئے اس کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا جائز نہیں، اس لئے کہ سونا چاندی کی خریداری کے وقت مجلس عقد ہی میں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری ہے۔ لیکن نوٹ سے سونا چاندی خریدنے کی صورت میں احدا العوضین یعنی سونا چاندی پر تو قبضہ ہو گیا۔ لیکن دوسری طرف سے سونے کی رسید اور دستاویز پر قبضہ ہوا، سونے پر قبضہ نہ ہوا۔

چنانچہ اس وقت سونا چاندی خریدنے میں بڑی دشواری پیش آتی تھی، اس لئے اس وقت اس کے جواز کے بہت سے حیلے بھی متداول تھے، مثلاً ایک حیلہ یہ تھا کہ اگر سو روپے کا سونا خریدنا ہے تو اس کے ساتھ ایک روپیہ بھی ملا دیتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ سونا ایک روپیہ کے عوض ہے اور اس میں جو نگ وغیرہ ہے وہ سو روپے کا ہے۔ ایک روپے کے پیچھے چاندی نہیں ہوتی تھی بلکہ وہ خود

چاندی کا ہوتا تھا۔ اس لئے بیع الفضة بالذهب یا بیع الفضة بالفضة کی صورت بنا کر اسے جائز قرار دے دیا جاتا تھا۔ اور یہ صورت اتنی معروف تھی کہ ہندو سناروں کو بھی یہ بات معلوم تھی، چنانچہ اگر ایک مسلمان ہندو سنار کے پاس جاتا تھا تو وہ اسے یہ سکھاتا تھا اور کہتا تھا کہ تمہارے دھرم (مذہب) میں اس کی بیع یوں ہوتی ہے۔

نوٹ کے ذریعہ زکوٰۃ کی ادائیگی

اسی طرح نوٹ کے ذریعہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، جب تک کہ فقیر اس نوٹ کے عوض اسٹیٹ بینک سے سونا وصول نہ کر لے، یا جب تک وہ فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کر لے، چنانچہ ہمارے علماء دیوبند کی جتنی فتاویٰ کی کتابیں ہیں مثلاً امداد الفتاویٰ، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند وغیرہ میں یہ مسائل اسی طرح لکھے ہوئے ملیں گے۔

کلغذی نوٹ اب ثمن عربی بن چکے ہیں

یہ اس وقت کی بات تھی جب روپے کی پشت پر چاندی ہوا کرتی تھی، اب صورت حال بدل گئی ہے۔ اب اس روپے کی پشت پر نہ سونا ہے اور نہ چاندی ہے، کچھ نہیں، اس لئے اب اس کا حکم بھی بدل گیا ہے، لہذا اب یہ نوٹ رسید نہیں بلکہ بذات خود ثمن عربی ہے، اور ثمن عربی ہونے کی وجہ سے مجلس عقد کے اندر احد البطلین پر قبضہ کر لینا بھی کافی ہے۔ جانبین سے قبضہ ضروری نہیں۔ اور اگر یہ اثمان عرفیہ ایک جنس کے ہوں مثلاً پاکستانی روپوں کا پاکستانی روپوں سے متبادلہ کیا جائے تو اس وقت تفاضل حرام ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اثمان عرفیہ ہیں، متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، اور تفاضل کی صورت میں ”فضل خالی عن العوض“ پایا جائے گا۔ کیونکہ اثمان کے اندر اوصاف ہدر ہوتے ہیں، اس لئے تفاضل حرام ہوگا۔ غرض آجکل کے نوٹ کا حکم متبادلہ میں بیع الفللس بالفلس کی طرح ہے کہ یہ بیع صرف نہیں ہے، لہذا احد العوضین پر قبضہ کافی ہے، لیکن ثمن عربی ہونے کی وجہ سے تفاضل ناجائز ہے۔

مختلف ممالک کی کرنسیوں کا آپس میں متبادلہ

البتہ اگر یہ نوٹ مختلف الجنس ہوں۔ جیسے پاکستانی روپیہ، سعودی ریال، ایرانی تومان، امریکی ڈالر،

یہ سب آپس میں مختلف الاجناس ہیں، اسی وجہ سے ان کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائی جانے والی اکائیاں بھی مختلف ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے درمیان تبادلے کے وقت تفاضل جائز ہے، لہذا ایک ریال کو آٹھ روپے میں فروخت کرنا جائز ہے، ایک ڈالر کو اکتیس روپے میں فروخت کرنا جائز ہے، اور چونکہ یہ کیلی اور وزنی بھی نہیں ہیں بلکہ عددی ہیں، اس لئے نسیئہ بھی حرام نہیں ہے، بلکہ جائز ہے۔ کیونکہ نسیئہ اس وقت حرام ہوتا ہے جب قدر اور جنس میں سے کوئی ایک وصف پایا جائے، اور جہاں قدر اور جنس دونوں نہ ہوں وہاں نسیئہ حرام نہیں ہوتا۔ لہذا اگر عاقدین میں سے ایک نے مجلس میں پاکستانی روپے دیدیے اور دوسرے نے کہا کہ میں ایک ماہ بعد اتنے ریال دوں گا تو یہ صورت جائز ہے۔

”ہنڈی“ کا مسئلہ

یہیں سے ”ہنڈی“ کا مسئلہ بھی نکل آیا۔ وہ یہ کہ مثلاً ایک شخص سعودی عرب میں ہے، اس نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں تمہیں اتنے ریال دیتا ہوں اس کے عوض تم اتنے پاکستانی روپے کراچی میں فلاں شخص کو پہنچا دینا، اس کو آج کل ”ہنڈی کا کاروبار“ کہتے ہیں، یہ کاروبار جائز ہے۔ لیکن چونکہ اس کاروبار کو سود حاصل کرنے کا حیلہ بنایا جاسکتا ہے، اس لئے قیمت مثل کے ساتھ جائز ہے۔ قیمت مثل سے زائد پر جائز نہیں۔ ورنہ سود کا دروازہ چوٹ کھل جائے گا۔ مثلاً ایک ریال کی قیمت مثل آٹھ روپے ہے، میں نے ایک شخص کو دس ریال دیے اور اس سے کہا کہ تم مجھے ایک ماہ بعد پاکستانی سو روپے دیدینا، تو چونکہ دس ریال کی قیمت مثل اسی (۸۰) روپے بن رہی تھی اور میں اس سے سو روپے وصول کر رہا ہوں، لہذا یہ ایک طرح کا سود ہو گیا، اگر اس کو جائز قرار دیدیا جائے تو پھر جتنے سودی لین دین والے لوگ ہیں وہ اس ذریعہ سے سود حاصل کریں گے، اس لئے تفاضل اگرچہ جائز ہے مگر قیمت مثل کے ساتھ ہونا ضروری ہے۔ یہ ایک موقف ہے جس کو میں اب تک حق سمجھتا ہوں، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

قیمت مثل کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی اصل قیمت جو حکومت کی طرف سے متعین ہے اس پر خرید و فروخت کی جائے بلکہ قیمت مثل کا مطلب یہ ہے کہ بازار میں جس قیمت پر تبادلہ ہو رہا ہے، اس پر معاملہ کیا جائے مثلاً ایک ڈالر کی اصل قیمت حکومت کی متعین کردہ ۳۴ روپے ہے لیکن بازار میں اس کی قیمت ۳۸ روپے ہے، تو ہنڈی کے کاروبار میں ایک ڈالر کے بدلے آپ ۳۸ روپے لے سکتے ہیں، کیونکہ یہ قیمت مثل ہے اور اس سے زائد لینا جائز نہیں۔

علماء عرب کا موقف

البتہ عرب کے بہت سے علماء کا یہ موقف ہے کہ یہ کرنسی نوٹ اب اثمان عرفیہ نہیں رہے، بلکہ اب یہ ذہب اور فضہ کے قائم مقام ہو گئے ہیں، لہذا ان کرنسی نوٹوں پر وہی تمام احکام جاری ہوں گے جو ذہب اور فضہ پر ہوتے ہیں، لہذا بد لین پر مجلس میں قبضہ کرنا بھی ضروری ہے، اور نسیئہ بھی حرام ہے، اور ان حضرات کے نزدیک ”ہنڈی“ کا کاروبار بھی جائز نہیں۔ لیکن میرا رجحان یہ ہے کہ یہ اثمان حقیقیہ نہیں۔ بلکہ اثمان عرفیہ ہیں، لہذا ان کے درمیان تبادلے میں ”صرف“ کے احکام جاری نہیں ہوتے۔ (۷۲)

نوٹوں کا سرکاری قیمت سے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ

ایک مسئلہ یہ ہے کہ ہر کرنسی کی ایک سرکاری قیمت ہوتی ہے، اور بینک والے اس سرکاری قیمت کے حساب سے اس کا لین دین کرتے ہیں، مثلاً ڈالر کی سرکاری قیمت آج کل تیس ۳۰ روپے ہے لیکن عام بازار میں اس کرنسی کی قیمت مختلف ہوتی ہے، چنانچہ بازار میں مثلاً ایک ڈالر کی قیمت بیس روپے چل رہی ہے۔ تو بعض حضرات علماء کا یہ خیال ہے کہ کرنسی کو سرکاری قیمت سے کم یا زیادہ پر فروخت کرنا سود ہو جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حکومت نے ڈالر کی قیمت تیس روپے مقرر کردی تو وہ ایک ڈالر ایسا ہو گیا جیسے تیس روپے۔ تو جس طرح تیس روپے کو بیس روپے میں فروخت نہیں کر سکتے، اسی طرح ایک ڈالر کو بھی بیس روپے میں فروخت نہیں کر سکتے۔ میرے نزدیک یہ موقف درست نہیں، اس لئے کہ حکومت کی طرف سے قیمت مقرر کرنا، ”تسعیر“ ہے، لہذا اس پر ”تسعیر“ کے احکام جاری ہوں گے، اب اگر فریقین اپنی رضامندی سے کسی اور قیمت پر تبادلہ کر لیں تو زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے ”تسعیر“ کی خلاف ورزی کی۔ اور ”تسعیر“ کا حکم یہ ہے کہ حکومت کی طرف سے مقرر کئے ہوئے دام کی حتی الامکان پابندی کرنی چاہئے۔ اس کی خلاف ورزی کرنا گناہ ہے، وہ ”مخالفت اولوالامر“ کا گناہ ہوگا، لیکن اس کو سود نہیں کہا جائے گا، اور اس پر سود کا گناہ نہیں ہوگا، لہذا اگر قانوناً کسی ملک میں کرنسیوں کی خرید و فروخت کی اجازت نہیں۔ وہاں صرف اولوالامر کی مخالفت کا گناہ ہوگا، اور جن ممالک میں قانوناً کرنسیوں کی خرید و فروخت پر کوئی قانونی پابندی نہیں ہے، مثلاً سعودی عرب، پاکستان، تو اس صورت میں نہ سود کا

گناہ ہوگا، اور نہ ”مخالفت اولوالامر“ کا گناہ ہوگا۔

تفاضل کے جوازیہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا مسلک

﴿وردی عن ابن عباس انه كان لا يرى باسا ان يباع الذهب بالذهب متفاضلا والفضة بالفضة متفاضلا اذا كان يدا بيد وقال: انما الربوافي النسئة﴾

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما بیچ صرف میں تفاضل کو جائز کہتے تھے، اور نیسئہ کو حرام کہتے تھے۔ وہ فرماتے تھے:

﴿انما الربوافي النسئة﴾

یعنی ربا تو نیسئہ میں ہوتا ہے، اگر یہ ابید معاملہ ہو تو اس میں ربا نہیں، اور یہ ایک حدیث کے الفاظ بھی ہیں:

﴿انما الربوافي النسئة﴾

لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مختلف الاجناس اشیاء کا آپس میں تبادلہ ہو رہا ہو، ہم جنس اشیاء کے تبادلے میں یہ اصول نہیں ہے کہ اس میں تفاضل جائز ہو۔ چنانچہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعد میں اپنے قول سے رجوع فرمایا تھا، مستدرک حاکم اور معجم طبرانی میں یہ روایات موجود ہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث

﴿عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كنت ابيع الابل بالبقيع، فابيع بالدنا نير فاخذ مكانها الورق وابع بالورق فاخذ مكانها الدنا نير، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدته خارجا من بيت حفصة فسأله عن ذلك فقال: لا باس به بالقيمة﴾ (۷۳)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں بقیع کے مقام پر اونٹ بیچا کرتا تھا، بعض اوقات میں دینار سے فروخت کرتا، یعنی اونٹ کی قیمت دینار میں مقرر کی جاتی تھی، لیکن خریدار کے پاس دینار نہیں ہوتے تھے تو میں دینار کے عوض چاندی یعنی درہم لے لیتا تھا۔ اور بعض

اوقات اس کے برعکس ہوتا کہ قیمت تو درہم کی صورت میں مقرر کی جاتی تھی۔ لیکن خریدار کے پاس درہم نہ ہوتے تو وہ اس کے عوض دینار دیدیتا تھا، میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ حضرت حفصہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر سے نکل رہے تھے۔ میں نے اس طریقہ کار کے بارے میں سوال کیا کہ ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ اگر قیمت کے اعتبار سے یہ معاملہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

دینار کے بجائے درہم ادا کرنا جائز ہے

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا مطلب یہ ہے کہ اگر تم نے مثلاً دس دینار میں اونٹ فروخت کیا، اور اب وہ مشتری دینار کے بدلے درہم دینا چاہتا ہے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس روز دس دینار کی درہم کے اعتبار سے کیا قیمت ہے؟ وہ قیمت درہم کی صورت میں ادا کر دے۔ مثلاً اس روز دس دینار کی قیمت سو درہم ہے تو اگر مشتری دس دینار کے بجائے سو درہم ادا کر دے تو جائز ہے۔ اور اگر سو درہم میں اونٹ فروخت کیا تھا اور مشتری کے پاس دینار ہیں، درہم نہیں ہیں تو اگر مشتری سو درہم کے بجائے دس دینار ادا کر دے تو یہ جائز ہے۔

”یوم الاداء“ کی قیمت کا اعتبار ہوگا

بعض روایات میں اس کی بھی صراحت ہے کہ ”یوم الاداء“ کی قیمت معتبر ہوگی، ”یوم الوجوب“ کی قیمت معتبر نہیں ہوگی، مثلاً ہفتہ کے روز بیچ ہوئی اور قیمت دس دینار طے ہوئی، ہفتہ کے روز دس دینار کی قیمت سو درہم تھی، لیکن مشتری نے ہفتہ کے روز قیمت ادا نہیں کی بلکہ جمعرات کے دن ادائیگی کر رہا ہے، اور جمعرات کے دن دس دینار کی قیمت ایک سو دس درہم ہو گئی تو اس صورت میں ”یوم الاداء“ کی قیمت معتبر ہوگی۔ لہذا اب مشتری بائع کو ایک سو دس درہم ادا کرے گا۔

”یوم الاداء“ کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ

”یوم الاداء“ کی قیمت معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مقضاء یہ ہوتا ہے کہ جس کرنسی میں بیچ ہوئی ہے اگر مشتری نے اس وقت ادا نہیں کی تو وہ کرنسی اس کے ذمے دین ہو گئی۔ مثلاً دس

دینار پر بیع ہوئی اور بیع کے وقت دس دینار جب ادا نہیں کئے تو یہ دس دینار مشتری کے ذمے واجب ہو گئے، اور جب تک ادا نہیں کرے گا اس وقت تک دینار ہی واجب رہیں گے، اب مثلاً اگر وہ مشتری جمعرات کو ادا کر رہا ہے تو جمعرات کے روز بھی وہی دس دینار اس کے ذمے واجب ہیں، درہم واجب نہیں، لیکن اگر وہ جمعرات کو بجائے دس دینار کے درہم دینا چاہتا ہے اور جمعرات کے روز دس دینار کی قیمت ایک سو دس درہم ہیں تو وہ ایک سو دس درہم ہی ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس روز دس دینار کی یہی قیمت ہے۔

کرسی نوٹ ”قوت خرید“ سے عبارت ہے

یہاں سے ہمارے ذہنوں میں پیدا ہونے والے ایک سوال کا جواب بھی نکل آیا، وہ سوال یہ کہ جب سے روپیہ ”نوٹ“ چلا ہے، اس وقت سے یہ مسئلہ پیدا ہوا کہ ان کانڈی نوٹوں کے پیچھے اب کوئی چیز سونا چاندی کی قبیل سے کچھ بھی موجود نہیں ہے تو اب نوٹ کی کیا حقیقت ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب نوٹ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ یہ ”قوت خرید“ سے عبارت ہے، یعنی یہ نوٹ کچھ اشیاء کی خریدنے کی ایک قوت رکھتا ہے، اور آج کل کی معاشی اصطلاح میں جب اشیاء کی قیمتیں بڑھ جاتی ہیں تو یہ کہا جاتا ہے کہ روپے کی قیمت کم ہو گئی، مثلاً پہلے دو روپے کلو آٹا تھا اور اب چار روپے کلو ملتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے دو روپے کی ”قوت خرید“ ایک کلو آٹا تھی اور اب اس کی قیمت گھٹ گئی، اور اب دو روپے کی ”قوت خرید“ آدھا کلو آٹا ہو گئی، اس طرح پہلے کے مقابلے میں اس کی قوت خرید آدھی رہ گئی۔ لہذا جوں جوں اشیاء کی قیمتیں بڑھتی ہیں، روپے کی قیمت کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ اور اشیاء کی قیمتوں میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ۱۹۹۰ء میں سو روپے کی قیمت زیادہ تھی اور آج ۱۹۹۵ء میں سو روپے ہیں اس کی قیمت کم ہے۔

افراط زر اور تفریط زر کی وضاحت

اس سے آجکل کی ایک اصطلاح ”افراط زر اور تفریط زر“ کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے، افراط زر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ بازار میں اور لوگوں کے پاس رقم زیادہ آگئی ہے، لیکن اشیاء اور خدمات اتنی ہی ہیں جتنی پہلے تھیں، ان کی رسد میں اضافہ نہیں ہوا، لہذا دکاندار جب دیکھتا ہے کہ لوگوں کے پاس رقم زیادہ آگئی ہے اور اشیاء کی طلب میں اضافہ ہو گیا ہے لیکن رسد میں اضافہ نہیں ہوا

ہے تو وہ اشیاء کی قیمت میں اضافہ کر دیتا ہے جس سے روپیہ کی قوت خرید میں کمی آجاتی ہے اور منگائی بڑھ جاتی ہے، اسے افراط زر کہتے ہیں۔ اور یہی ایسی چیز ہے جو کہ کرنسی کی چھپائی میں ایک رکاوٹ بنتی ہے، یعنی حکومت پر قانونی طور پر کوئی پابندی نہیں ہوتی کہ وہ کتنے نوٹ چھاپے، اس کی مرضی ہوتی ہے، کوئی اس کی تحدید نہیں ہے، لیکن حکومت کو معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس نے کرنسی زیادہ چھاپ دی تو لوگوں کے پاس رقم زیادہ آجائے گی اور افراط زر ہو جائے گا جس سے منگائی بڑھ جائے گی اور عوام حکومت کے خلاف ہو جائیں گے، اس لئے وہ افراط زر کو روکنے کے لئے محدود مقدار میں ایک اندازے سے کرنسی چھاپتی ہے۔

کیا روپے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا؟

اب آج کل یہ سوال بکثرت کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے ۱۹۹۰ء میں دوسرے شخص کو سو روپے بطور قرض دیے اور آج ۱۹۹۵ء میں وہ مقروض سو روپے واپس کر رہا ہے، اب اگر وہ سو روپے ہی واپس کرے تو یہ دائن پر ظلم ہے، اس لئے کہ دائن نے اس کو جو سو روپے بطور قرض دیئے تھے اس سے مثلاً ایک من آٹا خریدا جاسکتا تھا، اور اب مدیون جو سو روپے واپس کر رہا ہے، اس سے بیس سیر آٹا خریدا جاسکتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ دائن نے جو قرض دیا تھا، مدیون اس کا نصف واپس کر رہا ہے، اس لئے مدیون کو چاہئے کہ وہ اس قیمت کی کمی کی تلافی کر کے دائن کو قرض واپس کرے یعنی اب سو روپے کے بجائے دو سو روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ آج دو سو روپے کی ”قوت خرید“ وہی ہے جو ۱۹۹۰ء میں سو روپے کی قوت خرید تھی۔ چنانچہ بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر اس زمانے میں بھی آپ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ جتنے روپے دائن نے دیے تھے، اتنے ہی مدیون گنتی کر کے واپس کرے تو اس میں دائن پر ظلم ہے۔ اس لئے واپس کے وقت گنتی کا اعتبار نہ کرنا چاہئے بلکہ روپے کی قیمت کا اعتبار کرنا چاہئے۔

روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ

اور روپے کی قیمت معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس رفتار سے منگائی ہوئی ہو اسی رفتار سے روپے کی گنتی میں بھی اضافہ ہونا چاہئے، مثلاً اگر پانچ فیصد منگائی ہوئی ہے تو مدیون اس قرض پر پانچ فیصد اضافہ کر کے واپس کرے۔ آج کل یہ تجویز بہت زور و شور سے پیش کی جا رہی ہے، اور جس

طرح سے استدلال کیا جا رہا ہے اس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ یہ ناقابل تردید استدلال ہے۔

روپے کی قیمت معتبر نہ ہونے کی نقلی دلیل

مندرجہ بالا تجویز شرعی اعتبار سے درست نہیں۔ اور اس کی تردید کے لئے ایک نقلی دلیل پیش کرتا ہوں اور ایک عقلی دلیل پیش کرتا ہوں۔ نقلی دلیل یہ ہے کہ شریعت کا اصول ہے کہ الدیون تقضی بامثالها کہ دیون کی ادائے گی انہی کے مثل سے ہوگی۔ تو شریعت نے مماثلت فی قضاء الدین کو ضروری قرار دیا ہے، اور شریعت کے تمام مسائل میں مماثلت سے مراد مماثلت فی المقدار ہوتی ہے نہ کہ مماثلت فی القیمہ۔ چنانچہ اموال ربویہ میں اگر ایک طرف اعلیٰ قسم کی گندم ہے اور دوسری طرف ادنیٰ قسم کی گندم ہے تو اگر دونوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے گا تو کمی بیشی جائز نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اموال ربویہ میں سے ہے، اس میں مماثلت ضروری ہے اور مماثلت فی المقدار ضروری ہے، مماثلت فی القیمہ کا اعتبار نہیں۔ لہذا قرض کی ادائے گی میں بھی مماثلت فی المقدار کا اعتبار ہوگا، مماثلت فی القیمہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔ یہی بات حدیث باب سے ثابت ہو رہی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یوم الوجوب کی قیمت کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر دیون کی ادائیگی میں مثلیت کا اعتبار قیمت سے ہوتا تو اس صورت میں ”یوم الوجوب“ کی قیمت کا اعتبار ہونا چاہئے تھا۔ مثلاً بیع کے نتیجے میں دس دینار مشتری کے ذمے پر واجب ہوئے۔ اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ دس دینار واجب نہیں ہوئے، بلکہ دس دینار کی قیمت واجب ہوئی تو اس صورت میں ”یوم الوجوب“ کی قیمت کا اعتبار ہونا چاہئے تھا، لہذا جب ادا کرے تو ”یوم الوجوب“ کی قیمت سے ادا کرے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”یوم الاداء“ کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ذمے پر ”دس دینار“ ہی واجب رہے، ہفتے کے روز سے جمعرات تک ”دس دینار“ ہی واجب رہے، البتہ جمعرات کے روز جب مشتری نے ادا کرنے کا ارادہ کیا تو اس نے کہا کہ دینار میرے پاس نہیں، آج کی قیمت کے حساب سے درہم لے لو۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں اعتبار ”مثلیت فی العدد“ کا ہے۔ ”مثلیت فی القیمہ“ کا اعتبار نہیں۔

عقلی دلیل

عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ روپے کی قیمت گر گئی ہے اور عدد کے اعتبار سے قرضہ

واپس کرنا ظلم ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے پہلے یہ بات سن لیں کہ جب کوئی شخص دوسرے شخص کو قرض دینا چاہتا ہے تو اس کو پہلے یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ اس قرض کے ذریعہ اس کی امداد کرنا چاہتا ہے یا اس کے منافع میں حصہ دار بننا چاہتا ہے؟ اگر وہ منافع میں حصہ دار بننا چاہتا ہے تو پھر اس کے ساتھ نقصان میں بھی حصہ دار بنے، اور وہ اس طرح کہ اس کے ساتھ شرکت یا مضاربہ کا معاملہ کرے۔ اور اگر وہ صرف امداد کرنا چاہتا ہے تو پھر یہ سوچ لے کہ یہ قرض دینا ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنے پیسے اٹھا کر صندوق یا الماری میں تالہ لگا کر رکھ دے۔ اور پھر اس الماری یا صندوق میں رکھے ہوئے پیسوں پر پانچ سال گزر جائیں تو اس دوران ان پیسوں کی قیمت کم ہو جائیگی، جسکی وجہ سے پیسے رکھنے والے کا نقصان ہو جائے گا۔ تو اس نقصان کی تلافی کون کرے گا؟ ظاہر ہے کہ کوئی بھی نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر آپ نے کسی کو قرض دیا وہ ایسا ہی ہے جیسے آپ نے صندوق یا الماری میں پیسے اٹھا کر رکھ دیئے۔ لہذا قرض پر دی جانے والی رقم کی قیمت کم ہونے کی صورت میں تلافی کا کوئی راستہ نہیں، اس لئے یہ بات درست نہیں کہ دیون کی ادائیگی میں ”قوت خرید“ کا اعتبار کیا جائے۔

اگر سکے کی قیمت غبن فاحش کی حد تک گر جائے؟

البتہ ایک بات ضرور ہے کہ اگر روپے کی قیمت میں تبدیلی غبن فاحش کی حد تک پہنچ جائے، جیسے لبنان کے سکے ”لیرا“ کے اندر ہوا کہ ایک ڈالر کی قیمت ۳ لیرے تھی۔ بعد میں ایک ڈالر بارہ سو لیرے کے مساوی ہو گیا، ایسی صورت پیش آنے کی صورت میں غور کیا جاسکتا ہے کہ اس کو ”کساد“ والے مسئلے کے ساتھ ملحق کر دیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ یہ نقد اور سکے ”کاسد“ ہو گئے، اور کاسد ہونے کی صورت میں فقہاء کے نزدیک ان سکوں کی قیمت کا بھی اعتبار ہو سکتا ہے، لہذا اس صورت میں اس کی جو قیمت بنتی ہو وہ ادا کر دی جائے۔ اس کے بارے میں میں نے اپنی کتب ”احکام الاوراق النقدية“ میں تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔ وہاں دیکھ لیا جائے۔

اشیاء اربعہ میں صرف تعیین کافی ہے

میں نے پیچھے عرض کیا تھا کہ ربوہ الی حدیث میں جن اشیاء سے کا ذکر ہے، ان میں سے اشیاء اربعہ میں تقابض فی المجلس شرط نہیں، صرف تعیین کافی ہے۔ البتہ ذہب اور فضہ میں تقابض بھی شرط

ہے۔ حالانکہ حدیث میں ”یداً بید“ کی قید اشیاء ستہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے، لہذا اشیاء ستہ کے اندر تقابض فی المجلس ضروری ہونا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ”یداً بید“ کی جگہ ”عینا بعین“ وارد ہوا ہے اور اصول یہ ہے کہ ”الاحادیث یفسر بعضها بعضاً۔ لہذا ”عینا بعین“ والی حدیث نے یہ بات واضح کر دی کہ مقصود اصلی تعین ہے اور اشیاء اربعہ میں چونکہ تقابض کے بغیر تعین ہو سکتی ہے، اس لئے ان میں تقابض فی المجلس شرط نہیں قرار دیا، اور ذہب اور فضہ میں تعین چونکہ تقابض کے بغیر نہیں ہو سکتی، لہذا اس میں تقابض فی المجلس ضروری قرار دے دیا۔

باب ماجاء فی ابتیاع النخل بعد التابیر

عن سالم عن ابيه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من ابتاع نخلا بعد ان توبر فشمرتها للذي باعها الا ان يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبدا وله مال فماله للذي باعه الا ان يشترط المبتاع ﴿٤٣﴾

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے تابیر کے بعد کھجور کا درخت خریدا تو اس صورت میں جو کھجوریں درخت پر لگی ہوں گی وہ بائع کی ہوں گی، مگر یہ کہ مشتری اس کے خلاف شرط لگائے۔ یعنی یہ کہہ دے کہ میں پھل اور درخت دونوں خریدتا ہوں، اس صورت میں وہ پھل مشتری کا ہو گا۔

درخت کی بیج میں پھل داخل نہیں ہوگا

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اصول بیان فرما دیا کہ درخت کی بیج ہونے کی صورت میں اس درخت پر لگا ہوا پھل خود بخود بیج کے اندر داخل نہیں ہوگا، البتہ اگر مشتری صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں درخت بھی خرید رہا ہوں اور اس کا پھل بھی خرید رہا ہوں تو اس صورت میں پھل بیج کے اندر داخل ہو جائے گا۔ اس حدیث کے ذریعہ آپ نے یہ بتا دیا کہ درخت پر آیا ہوا پھل درخت کا حصہ نہیں ہے، بلکہ وہ پھل ایک مستقل اور منفصل چیز ہے، اس کی بیج الگ ہونی چاہئے۔

اس مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ کا اختلاف

اس مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حدیث میں "بعدان تویر" کی قید لگی ہو رہی ہے، اور یہ قید احترازی ہے، لہذا اگر "تاییر" سے پہلے درخت کی بیج ہوئی ہو تو اس صورت میں پھل خود بخود درخت کی بیج میں داخل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مفہوم مخالف حجت ہے، لیکن اگر بائع اس پھل کو مستثنیٰ کر دے تو اس صورت میں پھل بیج میں داخل نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبل التاییر اور بعد التاییر میں کوئی فرق نہیں، لہذا قبل التاییر بیج کی صورت میں بھی پھل بائع ہی کا ہوگا۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بعدان تویر کی قید لگی ہے تو اس قید سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حکم قبل التاییر نہیں ہے، اس لئے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت نہیں۔ لہذا قبل التاییر بھی یہی حکم ہے۔ (۷۵)

یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں

لیکن حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ نزاع لفظی ہے، حقیقی نہیں، کیونکہ شافعیہ کی کتابوں میں خود اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر صاحب نخل نے خود تاییر نہ کی ہو بلکہ خود سے پھل درخت پر نکل آیا ہو، تب یہ حکم ہے کہ پھل بیج کے اندر داخل نہیں ہوگا، جس کا مطلب یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک "بعدان تویر" کا مفہوم "بعدان قنصر" ہے، یعنی جب پھل ظاہر ہو چکا ہو اس کے بعد بیج ہوئی ہو تو اس صورت میں پھل بائع کا ہوگا، چاہے وہ پھل چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پھل کا ظہور ہو چکا ہے مگر تاییر نہیں ہوئی تب بھی پھل بائع کا ہوگا۔ البتہ مشتری کے لئے ہونے کی ایک شکل ہے کہ جس وقت بائع نے درخت فروخت کیا تھا اس وقت تک کوئی پھل ظاہر نہیں ہوا تھا تو جب بیج کے بعد پھل ظاہر ہوا تو مشتری کا ہوگا، لہذا حقیقی اختلاف کوئی نہ رہا اس لئے یہ نزاع لفظی ہے۔

غلام کی بیج میں اس کا مال داخل نہیں ہوگا

حدیث کا دوسرا جزو یہ تھا کہ:

وَمَنْ ابْتِاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ لِّمَالِهِ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ

المبتاع

یعنی کسی شخص نے ایک غلام خریدا اور اس غلام کے پاس مال تھا تو وہ مال بائع کا ہوگا۔ اس لئے کہ غلام کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہوتی، وہ مولیٰ ہی کی ملکیت ہوتی ہے۔ لہذا وہ بائع ہی کی ملکیت سمجھا جائے گا۔ الایہ کہ مشتری یہ شرط لگا دے کہ میں غلام بھی خرید رہا ہوں اور اس کے پاس جو مال ہے وہ بھی بیع کے اندر داخل ہوگا تو اس صورت میں وہ مال مشتری کا ہو جائے گا۔ (۷۶)

شرط لگانے سے کون سا مال داخل بیع ہوگا؟

جہاں تک اس مسئلے کا تعلق ہے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بائع کی ملکیت متصور ہوگا، اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں۔ لیکن یہ جو فرمایا کہ اگر مشتری شرط لگالے کہ غلام کے پاس جو مال ہے وہ بھی میرا ہوگا تو اس صورت میں وہ اس کو مل جائے گا، اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کو مطلق قرار دیتے ہیں کہ جس قسم کا بھی مال ہو، شرط لگانے اور بیع کرنے کے بعد مشتری کا ہو جائے گا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر غلام کے پاس مال عروض کی شکل میں ہے۔ مثلاً کپڑا، برتن، یا مسلمان تجارت وغیرہ تو یہ مال شرط لگانے کی وجہ سے بیع کے اندر داخل ہو جائے گا۔ لیکن اگر غلام کے پاس مال نقد کی شکل میں ہے۔ مثلاً اس کے پاس دراہم ہیں اور غلام بھی نقد ہی کے ذریعہ خریدا گیا ہے تو اس صورت میں اس کا اہتمام کرنا پڑے گا کہ نقد کا تبادلہ نقد کے ساتھ ہونے کی صورت میں رہا لازم نہ آئے۔ مثلاً غلام ایک ہزار روپے میں خریدا، اور غلام کے پاس ڈیڑھ ہزار روپے موجود ہیں، اب اگر یہ کہا جائے کہ ایک ہزار روپے کے عوض غلام بھی فروخت ہو گیا اور ڈیڑھ ہزار روپے بھی فروخت ہو گئے، تو اس صورت میں ڈیڑھ ہزار روپے ایک ہزار روپے کے مقابل میں ہو گئے اور غلام مفت میں آگیا، ظاہر ہے کہ یہ رہا ہے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اس کے جائز ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ قیمت والے نقد اس نقد سے زائد ہوں جو غلام کے پاس موجود ہیں تاکہ نقد کے مقابلے میں نقد ہو جائیں اور زائد نقد غلام کے عوض ہو جائیں۔ حنفیہ کا بھی یہی مذہب ہے جو امام ملک کا ہے اس مسئلے کی مزید تفصیل انشاء اللہ ”مدعجۃ“ والے مسئلے میں آگے آجائے گی۔

باب ماجاء البیعان بالخیار مال یتفرقا

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: سمعت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم یقول: البیعان بالخیار مالم
یتفرقا ویختارا قال: فکان ابن عمر اذا ابتاع بیعا وهو
قاعد قام لیجب له ﴿۷۷﴾

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ
وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بائع اور مشتری کو بیع کے ختم
کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک وہ جدا نہ ہوں یا جب تک وہ بیع کو اختیار نہ کر لیں۔

حدیث باب سے ”خیار مجلس“ کے ثبوت پر استدلال

امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما فرماتے ہیں کہ اس حدیث کے ذریعے بائع اور
مشتری دونوں کو ”خیار مجلس“ دینا منظور ہے۔ ”خیار مجلس“ کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع اور مشتری
نے آپس میں ایجاب و قبول کر لیا تو اگرچہ عقد مکمل ہو گیا لیکن جب تک مجلس باقی ہے اس وقت
تک فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ وہ ایک طرفہ طور پر بیع کو فسخ کر دے، لیکن اگر مجلس ختم
ہو جائے گی تو یہ اختیار بھی ساقط ہو جائے گا، اس اختیار کو ”خیار مجلس“ کہتے ہیں۔ شوافعؒ اور حنابلہؒ
حدیث باب سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ متعاقبین کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہے، جب تک وہ دونوں
جدا نہ ہوئے ہوں، اور اگر دونوں جدا ہو جائیں یا وہ بیع کو اختیار کر لیں تو اس صورت میں ”خیار
مجلس“ ختم ہو جائے گا۔

”خیار مجلس“ ختم کرنے کا طریقہ

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ”اختیار“ کرنے کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ مثلاً زید اور بکر کے
درمیان بیع ہوئی، ایجاب و قبول ہو گیا، لیکن ابھی وہ دونوں اسی مجلس کے اندر موجود ہیں، تو جب
تک مجلس ختم نہ ہوگی اس وقت تک دونوں کو ”خیار مجلس“ حاصل رہے گا۔ لیکن فرض کریں کہ
ان دونوں کو مجلس میں طویل بیٹھنا ہے، اب وہ دونوں یہ چاہتے ہیں کہ یہ بیع حتمی ہو جائے کہ اس
کے بعد خیار مجلس باقی نہ رہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ عاقدین میں سے ایک دوسرے سے کہے
”اختر“ اور دوسرا اس کے جواب میں یہ کہہ دے: ”اخترت“ اب بیع حتمی ہو گئی اور خیار مجلس
ختم ہو گیا۔

• خلاصہ یہ کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک ”خیار مجلس“ ختم

کرنے کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اٹھ کر چلے جائیں اور مجلس ختم کر دیں، اس صورت کو ”تفرق بالابدان“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جسمانی طور پر تو دونوں علیحدہ نہیں ہوئے بلکہ اسی مجلس میں ایک نے کہا: ”اختصر“ دوسرے نے جواب میں کہا: ”اختصر“ تو اس کے بعد بھی خیار مجلس ختم ہو جائے گا اور بیع حتمی ہو جائے گی، اور اب دوسرے کی رضامندی کے بغیر کسی کو بھی بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں رہے گا، اس کو تفرق بالا قوال کہتے ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک حدیث کے الفاظ:

﴿البيعان بالخيار ما لم يتفرقا او يختارا﴾

کی یہی تشریح ہے۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر سے ہوتی ہے جو اس حدیث کے بعد آیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب بیع کرتے تو اگر بیع کے وقت بیٹھے ہوئے ہوتے تو کھڑے ہو جاتے تاکہ بیع لازم ہو جائے اور خیار مجلس باقی نہ رہے، اس لئے کہ مجلس بدل گئی اور پہلی مجلس ختم ہو گئی جس کی وجہ سے بیع تام اور حتمی ہو گئی۔

حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک اور استدلال

امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما ”خیار مجلس“ کے قائل نہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب عاقدین کے درمیان ایجاب و قبول ہو گیا تو اب بیع تام ہو گئی اور اب کسی ایک کو یک طرفہ طور پر بیع فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ یہ حضرات بہت سی آیات اور احادیث کے عموم سے استدلال کرتے ہیں، چنانچہ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

﴿يا ايها الذين امنوا اولوا بالعقود﴾ (المائدہ: ۱)

”اے ایمان والو! عقود کا ایفا کرو۔“

”عقود“ عقد کی جمع ہے اور عقد ایجاب و قبول سے منعقد ہوتا ہے، لہذا جب ایجاب و قبول کر لیا تو عقد منعقد ہو گیا اور اس آیت کی روشنی میں اس عقد کا ایفاء واجب ہے، اب اگر کوئی ایک فریق ایک طرفہ طور پر کہے کہ میں اس عقد کو ختم کرتا ہوں تو یہ ”ایفاء عقد“ کے خلاف ہے، لہذا اس آیت کا مقتضاء یہ ہے کہ ایجاب و قبول سے بیع لازم ہو جائے اور کسی ایک فریق کو یک طرفہ طور پر اسے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو۔

اسی طرح دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿وَاشْهَدُوا إِذَا تَابَ يَعْتَمِدُ﴾ (البقرة: ۲۸۲)

”یعنی جب تم آپس میں بیچ کرو تو گواہ بنالو۔“

تاکہ یہ بات متعین اور یقینی ہو جائے کہ ان دونوں کے درمیان بیچ ہوئی ہے تاکہ اگر کسی وقت کوئی فریق بیچ سے انکار کرے تو یہ گواہ گواہی دے سکیں کہ ان کے درمیان ہماری موجودگی میں بیچ ہوئی تھی۔ اس آیت سے بھی یہ معلوم ہوا کہ ایجاب و قبول سے بیچ منعقد اور لازم ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اگر ایجاب و قبول سے بیچ لازم نہ ہوتی تو پھر گواہ بنانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ مثلاً فرض کریں کہ ایجاب و قبول کے وقت گواہ بنایا اور جب گواہ چلا گیا تو بعد میں ان میں سے ایک فریق نے خیار مجلس استعمال کرتے ہوئے اس کو فسخ کر دیا تو اس صورت میں گواہ بنانے سے کچھ حاصل نہیں ہوا۔

اسی طرح صحیح بخاری میں ایک حدیث ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ گھوڑے پر سوار تھے اور وہ گھوڑا چلتا نہیں تھا۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ کیا بات ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ یہ گھوڑا نہیں چل رہا ہے، آپ نے فرمایا کہ یہ گھوڑا مجھے فروخت کر دو۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ ”بعت“ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ گھوڑا لے لیا۔ اور پھر اسی مجلس میں جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑا خریدا تھا وہ گھوڑا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو بہہ کر دیا۔ دیکھئے: اس واقعے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجلس ختم ہونے سے پہلے وہ گھوڑا بہہ کر دیا، اگر مجلس ختم ہونے سے پہلے بیچ لازم نہیں ہوئی تھی اور خیار مجلس باقی تھا تو پھر بہہ کرنے کا حق نہ ہونا چاہئے تھا، اس لئے کہ کسی چیز کا بہہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب وہ چیز حتمی طور پر اس کی ملکیت میں آگئی ہو اور اس چیز کے بائع کی طرف واپس لوٹنے کا احتمال اور امکان باقی نہ رہا ہو۔ لہذا اگر ”خیار مجلس“ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم خیار مجلس ختم کئے بغیر بہہ نہ فرماتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ”خیار مجلس“ کوئی چیز نہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احادیث حنفیہ اور مالکیہ نے اپنے مذہب کی تائید میں پیش کی ہیں جو میں نے تفصیل کے ساتھ استقصاء کر کے ”تکملہ فتح الملہم“ میں نقل کر دی ہیں۔

حدیث باب کا جواب اور مطلب

اب سوال یہ ہے کہ جب ”خیار مجلس“ کوئی چیز نہیں تو پھر حدیث باب کا کیا مطلب ہے؟ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث کے الفاظ ”ما لم يتفرقا“ سے مراد ”تفرق بالابدان“ نہیں بلکہ

”تفرق بالا قوال“ (ایجاب و قبول) مراد ہے۔ اور ”البيعان بالخيار“ میں ”خيار“ سے مراد ”قبول“ ہے۔ اب حدیث کے معنی یہ ہیں کہ بائع کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنا ایجاب واپس لے لے، اور مشتری کو یہ اختیار ہے کہ وہ ایجاب کو قبول کرے یا نہ کرے، اور یہ اختیار ان دونوں کو اس وقت تک باقی رہے گا جب تک وہ مختلف باتیں نہ کریں۔ اور مختلف قول کا مطلب یہ ہے کہ بائع کہے کہ ”بعث“ اور مشتری کہے کہ ”اشتریت“۔ یہ ہے ”تفرق بالا قوال“۔ جب تک یہ تفرق نہ پایا جائے اس وقت تک دونوں کو اختیار باقی رہتا ہے اور اس کے بعد یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے۔

”اوہ بخارا“ کا مطلب

اور حدیث کے آخر میں یہ جو لفظ ”اوہ بخارا“ ہے، اس کا مطلب ہے ”خيار شرط“ یعنی ”تفرق بالا قوال“ (ایجاب و قبول) سے بیع لازم ہو جائے گی۔ البتہ اگر ان دونوں میں سے کسی نے اپنے لئے ”خيار شرط“ حاصل کر لیا ہو اور یہ کہہ دیا ہو کہ میں بیع تو کر رہا ہوں لیکن مجھے تین دن تک فسخ کرنے کا اختیار ہو گا تو اس کو ”خيار شرط“ کہتے ہیں اور ”اوہ بخارا“ سے یہی خيار شرط مراد ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔

آیات قرآنیہ سے حنفیہ کے مطلب کی تائید

”تفرق“ سے مراد ”تفرق بالا قوال“ ہونے پر حنفیہ نے متعدد آیات اس کی تائید میں پیش کی ہیں، جن میں تفرق کا لفظ ”تفرق بالكلام“ کے لئے استعمال ہوا ہے۔ مثلاً قرآن کریم کی آیت ہے:

﴿وَمَا تَفْرُقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَهُمُ
الْبَيِّنَةُ﴾ (البقرة: ۴)

یعنی اہل کتاب نے تفرق نہیں کیا مگر واضح دلائل آجانے کے بعد۔

اس آیت میں ”تفرق“ سے مراد ”تفرق بالابدان“ نہیں بلکہ تفرق بالا قوال ہے۔ دوسری جگہ ارشاد ہے:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: ۱۰۳)

اس آیت میں بھی تفرق سے مراد تفرق بالا قوال ہے یعنی دین کے معاملے میں مختلف قول اختیار نہ کرو۔

حدیث باب کی ایک اور لطیف توجیہ

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے حدیث باب کی ایک اور توجیہ کی ہے جو پہلی توجیہ کے مقابلے میں زیادہ لطیف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ”تفرق“ سے مراد ”تفرق بالا قول“ نہیں بلکہ ”تفرق بالابدان“ ہی ہے۔ البتہ ”خیار“ سے مراد ”خیار مجلس“ نہیں بلکہ ”خیار قبول“ ہے، اور حدیث کی مراد یہ ہے کہ متباہین کو قبول کا اختیار باقی رہتا ہے جب تک وہ جسمانی طور پر ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں یعنی جب بائع نے ایجاب کرتے ہوئے کہا: ”بعت“ اور اس کے بعد مشتری نے ”اشتریت“ نہیں کہا تو اس وقت بائع کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبول کرنے سے پہلے اپنا ایجاب واپس لے لے اور یہ کہہ دے کہ میں بیع نہیں کرتا۔ اور دوسری طرف مشتری کو قبول کرنے کا اختیار اس وقت تک باقی رہے گا جب تک مجلس قائم ہے اور جب تک وہ دونوں جسمانی طور پر جدا نہیں ہوتے۔ لہذا اگر مشتری ”اشتریت“ کہے بغیر مجلس سے اٹھ کر چلا گیا تو اب مجلس بدل گئی، اب اس کے قبول کرنے کا اختیار ختم ہو گیا۔ حدیث کا حاصل یہ ہوا کہ تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہی ہے لیکن ”خیار“ سے مراد خیار مجلس نہیں بلکہ ”خیار قبول“ ہے، یعنی بائع کو ”ایجاب“ واپس لینے کا اختیار اور مشتری کو ”قبول“ کرنے کا اختیار اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک مجلس باقی ہو اور جب مجلس ختم ہو جائے تو خیار قبول ختم ہو جاتا ہے۔

حنفیہ کی توجیہات کی تائید میں پہلی دلیل

ان مذکورہ بالا توجیہات کی تائید میں حنفیہ نے دو دلیلیں بھی پیش کی ہیں، ایک یہ کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”المبتاعان“ کا لفظ استعمال فرمایا، اور بعض روایتوں میں ”المتباہعان“ کا لفظ آیا، اور یہ صیغہ اسم فاعل ہے، اور اسم فاعل کا صیغہ اسی وقت استعمال ہوتا ہے جب فعل صادر ہو رہا ہو، اسی لئے صیغہ اسم فاعل حدوث پر دلالت کرتا ہے، دوام اور استمرار پر دلالت نہیں کرتا، اور اس حدیث میں خیار بائعین کو دیا گیا ہے اور ”بائعین“ اس وقت تک ”بائعین“ رہیں گے جب تک ایجاب و قبول ہو رہا ہو، اور ایجاب و قبول مکمل ہو جانے کے بعد وہ دونوں ”بائعین“ نہیں رہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ خیار اس وقت تک ہے جب تک ایجاب و قبول ہو رہا ہے اور ابھی ایجاب و قبول تام نہیں ہوا۔ البتہ ایجاب و قبول تام ہو جانے کے بعد

”خیار“ ختم ہو جانے لگا۔

دوسری دلیل

دوسری دلیل یہ پیش کی کہ آگے اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن شعیب رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی حدیث آرہی ہے، اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جملہ اور ارشاد فرمایا۔ وہ یہ کہ:

﴿البيعان بالخيار ما لم يتفرقا الا ان تكون صفقة خيار، ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقبله﴾
 ”یعنی کسی شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ دوسرے فریق سے اس ڈر سے جدا ہو جائے کہ کہیں وہ مجھ سے اقالہ نہ کر لے۔“

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فسخ بیع کو ”اقالہ“ سے تعبیر فرمایا، اور ”اقالہ“ اس وقت ہوتا ہے جب بیع پہلے تام اور نافذ اور مکمل ہو چکی ہو، اگر بیع مکمل نہ ہو چکی ہوتی تو آپ فسخ بیع کو ”اقالہ“ نہ فرماتے۔ لہذا یہ لفظ ”ان يستقبله“ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ بیع پہلے ہی لازم اور تام ہو چکی ہے، باوجودیکہ مجلس ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ”خیار مجلس“ کوئی چیز نہیں۔

امام شافعی کی طرف سے اس دلیل پر اعتراض

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تو ہماری دلیل تھی، آپ نے اس کو اپنی دلیل بنا کر پیش کر دیا، اس لئے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما دیا کہ جب تک مجلس باقی رہتی ہے اس وقت تک عاقدین کو ”خیار مجلس“ باقی رہتا ہے، اس لئے ایک فریق کو اس خطرہ کے پیش نظر اٹھ کر نہیں جانا چاہئے کہ کہیں دوسرا شخص بیع فسخ نہ کر دے۔ اگر ”خیار مجلس“ کوئی چیز نہ ہوتی تو پھر یہ حکم دینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ یہ حدیث تو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ دوسرے کا ”طلب فسخ“ بیع کے ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے، اگر مؤثر نہ ہوتا تو پھر یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ اس خوف سے مجلس سے اٹھ کر مت جاؤ کہ دوسرے سے طلب فسخ کا اختیار ختم ہو جائے۔ لہذا یہ حدیث تو ہماری دلیل بن رہی ہے کہ ”خیار مجلس“ ثابت

ہے۔

اعتراض کا جواب

حنفیہ اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس حدیث سے ”خیار مجلس“ کا ثبوت وجوبی طور پر لازم نہیں آتا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا کہ ”اقالہ“ کے خوف سے مجلس سے اٹھ کر مت جاؤ، یہ اس لئے فرمایا کہ اگرچہ ”خیار مجلس“ شرعاً معتبر نہیں، لیکن ”مروۃ“ ایک انسان اخلاقی طور پر ایک دباؤ محسوس کرتا ہے، اس لئے ایجاب و قبول کے بعد اگرچہ بیع لازم ہوگئی لیکن بیع ہو جانے کے بعد عاقدین ابھی مجلس ہی میں بیٹھے ہیں کہ اسی وقت بائع یہ کہتا ہے کہ مجھ سے غلطی ہوگئی ہے یہ چیز مجھے واپس دیدو، تو اس صورت میں اگرچہ مشتری کے ذمے شرعاً واپس کرنا لازم نہیں، لیکن اس وقت مشتری کا فسخ سے انکار کرنا مروت کے خلاف ہے، اس لئے مروت کا تقاضہ یہ ہے کہ مشتری وہ چیز بائع کو واپس کر دے، لہذا کوئی شخص اس خیال سے مجلس سے اٹھ کر نہ چلا جائے کہ اگر دوسرے نے مجلس کے اندر بیع فسخ کر دی تو مجھے مروۃ بیع کو توڑنا پڑے گا۔ اس سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ ایسا نہ کرو۔ اس پر ”اقالہ“ کی بڑی فضیلت بھی بیان فرمائی کہ:

﴿مَنْ أَقَالَ نَادِمًا أَقَالَ اللَّهُ عَشْرَةَ يَوْمٍ الْقِيَامَةِ﴾ (۷۸)

”جو شخص نادم شخص کے ساتھ اس کی ندامت کے پیش نظر اس سے اقالہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے گناہ معاف فرمائیں گے۔“

لہذا ”اقالہ“ سے گھبرانے ہوئے مجلس سے بھاگ جانا اچھا نہیں۔ اس حدیث کا یہ مطلب ہے۔

حدیث باب کی ایک اور توجیہ

حدیث باب کی دو توجیہات تو اوپر بیان کر دیں۔ بعض حضرات حنفیہ نے تیسری توجیہ یہ بیان کی ہے کہ حدیث باب میں ”تفرق“ سے مراد ”تفرق بالابدان“ ہی ہے، اور ”خیار“ سے مراد ”خیار مجلس“ ہی ہے، نہ کہ ”خیار قبول“۔ لیکن یہ حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ استحبابی ہے، یعنی متباہین کو مجلس کے اندر استحباً اختیار ہے کہ اگر دوسرا فریق عقد کو ختم کرنا چاہے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ اس کی بات مانتے ہوئے عقد کو ختم کر دے۔ البتہ اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ استحباب اقالہ

تو مجلس ختم ہونے کے بعد بھی ہوتا ہے تو پھر مجلس کی قید کیوں لگائی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ استحباب تو مجلس کے بعد بھی ہوتا ہے لیکن مجلس میں یہ استحباب زیادہ مؤکد ہے، اس مؤکد ہونے کو حدیث میں ”خیار“ سے تعبیر فرمایا۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اوفق بالجہدیت ہے

بہر حال! مندرجہ بالا ساری بحث کا حاصل یہ ہے کہ حنفیہ کا قول بے بنیاد نہیں، اس کے پیچھے بھی دلائل موجود ہیں، لیکن جہاں تک شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کا تعلق ہے تو ان کا مذہب ظاہر حدیث کے زیادہ مطابق ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اس حدیث کے ظاہر سے قدرے بعید ہے اگرچہ دوسرے دلائل قرآن و سنت سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے کہ دو صحابہ جن میں سے ایک اسی حدیث کے راوی ہیں انہوں نے اس حدیث کا وہی مطلب سمجھا جو شافعیہ اور حنابلہ نے بیان فرمایا ہے، یعنی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور دوسرے حضرت ابوہریرہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ، جن کا واقعہ بخاری شریف میں مذکور ہے۔

کیا سواری چلنے سے مجلس بدل جائے گی؟

وہ یہ کہ دو آدمی کشتی میں سفر کر رہے تھے، ان دونوں نے کشتی کے اندر بیچ کر لی، ایجاب و قبول ہو گیا، وہ دونوں اپنی اپنی جگہ پر بیٹھے تھے اور کشتی چل رہی تھی، تھوڑی دیر کے بعد ان میں سے ایک نے کہا کہ میں یہ بیچ ختم کرنا چاہتا ہوں، دوسرے نے انکار کر دیا، پہلے شخص نے کہا کہ تمہیں یہ بیچ ختم کرنی ہوگی، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

﴿السَّيِّعَانِ بِالْخَبَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا﴾

”یعنی خیار مجلس بالعیین کو حاصل ہے۔“

دوسرے شخص نے جواب دیا کہ مجلس بدل گئی ہے، اس لئے کہ کشتی مسلسل چل رہی ہے، اور جس جگہ ایجاب و قبول ہوا تھا کشتی اس جگہ سے آگے نکل چکی ہے اس لئے مجلس بدل گئی ہے۔ اور مجلس بدل جانے کی وجہ سے ”خیار مجلس“ ساقط ہو گیا ہے۔ پہلے شخص نے جواب دیا کہ ہماری مجلس تو نہیں بدلی، اس لئے کہ ہم دونوں تو ایک جگہ پر بیٹھے ہیں۔ بہر حال، ان دونوں کا یہ معاملہ حضرت ابوہریرہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا تو انہوں نے جواب دیا:

﴿مَا اَرَاكُمْ اِفْتَرَقْتُمْ﴾

”میری رائے یہ ہے کہ تم جدا نہیں ہوئے۔“

یعنی کشتی کے چلنے سے مجلس کا بدلنا لازم نہیں آیا بلکہ تمہاری مجلس ابھی باقی ہے۔

اس واقعے سے پتہ چلا کہ وہ دونوں صاحبان جن کے درمیان جھگڑا ہوا وہ دونوں خیار مجلس کے قائل تھے، اور حضرت ابوہریرہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جو فیصلہ فرمایا اس میں آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ خیار مجلس کوئی چیز نہیں بلکہ یہ فیصلہ فرمایا کہ تمہاری مجلس بدلی نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابوہریرہ اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اس حدیث کا یہی مطلب سمجھا کہ خیار مجلس ثابت ہے۔ لہذا حدیث کا جو مطلب دو صحابہ کرام نے سمجھا وہ اولیٰ بالقول ہونا چاہئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک اوفق بظاہر الحدیث ہے۔ البتہ حنفیہ کا مسلک ”اوفق بالاصول العامة“ اور اوفق بالایات ہے۔ اور عملی اعتبار سے بھی حنفیہ کا مسلک زیادہ بہتر اور رائج ہے۔

”خیار مجلس“ سے جدید تجارت میں مشکلات

اس لئے کہ عقد کا مطلب یہ ہے کہ جب آدمی نے ایک مرتبہ عقد کر لیا اور زبان دیدی تو اب اس سے نہ پھرے، اگر خیار مجلس عاقدین کو دے دیا جائے تو اس صورت میں عام بیوع اور خاص طور پر تیز رفتار تجارت کے اندر بڑی مشکلات پیش آسکتی ہیں اور تجارتوں میں غیر یقینی صورت حال باقی رہے گی، اور تجارت کا مفاد یہ چاہتا ہے کہ اس میں غیر یقینی صورت حال نہ ہو، جو کچھ ہو وہ یقینی ہو، اس لحاظ سے بھی حنفیہ کا مسلک زیادہ قابل عمل ہے۔ آج کل کی موجودہ تجارت میں جہاں ٹیلیفون، ٹیکس اور فیکس کے ذریعے تجارت ہو رہی ہے، جہاں متباہین ایک جگہ پر موجود ہی نہیں، اور تفرق بالابدان پہلے سے حاصل ہے، فون پر تجارت ہو رہی ہے، ایک کراچی میں ہے اور دوسرا جاپان میں ہے۔ ایک نے کہا بعت، دوسرے نے کہا، اشتريت۔ ایجاب وقبول ہو گیا۔ بیع ہو گئی۔ اب اگر یہ قول لیا جائے کہ خیار مجلس ان دونوں کو حاصل ہے تو کب تک ان کو خیار مجلس حاصل رہے گا؟ چنانچہ خیار مجلس کے قائلین کے نزدیک یہ نیا مسئلہ کھڑا ہو گیا، چنانچہ بعض فقہاء نے جواب دیا کہ جب تک فون کاریسپور اٹھایا ہوا ہے اس وقت تک مجلس باقی ہے، جب ریسپور رکھ دیا تو مجلس ختم ہو گئی۔ لیکن خط کے ذریعہ یا ٹیکس اور فیکس کے ذریعے بیع کرنے کی صورت میں مجلس کا اختیار کب

تک رہے گا؟ اگر یہ کہا جائے کہ جس مجلس میں خط یا ٹیکس اور ٹیکس پہنچا اس مجلس تک خیار باقی رہے گا تو اس صورت میں چونکہ دوسرا عقد موجود نہیں اس لئے آپس میں جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔

”خیار مجلس“ نزاع کا سبب ہے

مثلاً فرض کریں کہ بائع نے ٹیکس کے ذریعہ ایجاب کیا اور مشتری نے ٹیکس کے ذریعے اسی مجلس میں قبول کیا لیکن ابھی مجلس بدلی نہیں تھی کہ اس نے زبانی طور پر خیار مجلس استعمال کر کے اس بیع کو فسخ کر دیا۔ دوسری طرف بائع نے جواب میں قبول آنے کی وجہ سے مال روانہ کر دیا۔ جب مال مشتری کے پاس پہنچا تو اس نے کہا کہ میں نے تو اسی مجلس میں خیار مجلس استعمال کرتے ہوئے بیع کو فسخ کر دیا تھا، اس کے نتیجے میں متبايعین کے درمیان لامتناہی جھگڑا کھڑا ہو جائے گا۔ لہذا ان جھگڑوں سے بچنے کا اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں کہ یہ کہا جائے کہ جب بیع ہو گئی اور ایجاب و قبول ہو گیا تو اب فسخ کا اختیار باقی نہیں رہے گا۔ الایہ کہ دوسرے کی رضامندی کے ساتھ ہو۔ اور شریعت نے بھی جگہ جگہ اس بات کی رعایت کی ہے کہ عاقدین کے درمیان کوئی ایسی بات نہ ہو جو مضی الی النزاع ہو، اور خیار مجلس مضی الی النزاع بھی ہو جاتا ہے۔ اس لئے عملاً حنفیہ کا قول زیادہ قابل عمل ہے۔ (۷۹)

باب (بلا ترجمہ)

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یتفرقن عن بیع الا عن تراضٍ ﴿۸۰﴾

یعنی متبايعین بیع کے بعد متفرق نہ ہوں مگر رضامندی کی حالت میں، یہ نہ ہو کہ ایک راضی ہو اور دوسرا پشیمان، یہ حکم احبابی ہے کہ اگر آپ نے بیع کے بعد دیکھا کہ دوسرا فریق اس بیع پر پشیمان ہے تو بہتر یہ ہے کہ آپ بیع کو فسخ کر دیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اعرابی کو خیار دینا

عن جابر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر اعرابیا بعد البیع ﴿۸۱﴾

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی

کو بیع کے بعد اختیار دیدیا تھا۔ دوسری روایت میں یہ واقعہ تفصیل کے ساتھ آیا ہے کہ ایک اعرابی سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی اور بیع کے بعد آپ نے اس سے فرمایا کہ اگر کسی وقت بعد میں تمہارا یہ خیال ہو کہ یہ بیع درست نہیں ہوئی تو تمہیں اختیار ہے، کسی بھی وقت اگر اس بیع کو فسخ کر دینا۔ چنانچہ ایک طویل مدت کے بعد وہ اعرابی آپ کے پاس آیا اور کہا کہ وہ بیع فسخ کر لیجئے۔ چنانچہ آپ نے وہ بیع فسخ کر لیا۔

یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے

یہ واقعہ درحقیقت آپ کی جود و سخا اور وسعت ظرفی پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ نے ایک اعرابی کو کھلی چھٹی دیدی کہ جب چاہو اگر فسخ کر لینا۔ اس میں کوئی قاعدہ کلیہ یا قانون کلی بیان نہیں فرمایا۔ یہ حدیث اس باب میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جس طرح آپ کے اختیار دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر بیع میں ہر انسان پر واجب ہے کہ جب بھی دوسرا فریق بیع فسخ کرنے کا مطالبہ کرے تو یہ شخص ضرور بیع فسخ کر دے۔ تو جس طرح اس حدیث سے یہ قاعدہ نہیں نکالا جاسکتا، اسی طرح خیار مجلس کا جو اختیار دیا گیا وہ بھی کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ استحبالی ہے۔

باب ماجاء فیمن یخدع فی البیع

عن انس رضی اللہ عنہ ان رجلا کان فی عقدتہ ضعف،
وکان یبایع وان اہلہ اتوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم،
فقالوا: یا رسول اللہ! احجر علیہ، فدعاہ رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ففسھاہ، فقال: یا رسول اللہ! انی لا اصبر
عن البیع، فقال: اذا بایعت فقل ہاء و ہاء ولا خلا بة ﴿

(۸۲)

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے عقد میں ضعف تھا، یعنی بیع کے اندر دھوکہ کھا جاتا تھا۔ بعض روایات میں اُن صحابی کا نام ”حبان“ رضی اللہ تعالیٰ عنہ آیا ہے۔ لیکن دھوکہ کھانے کے باوجود بیع کرنے سے باز نہیں آتے تھے، ایک مرتبہ ان کے گھر والے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا، یا رسول اللہ! ان پر پابندی لگا دیں کہ آئندہ کبھی بیع نہ کریں، اس لئے کہ بیع کے اندر نقصان اٹھاتے ہیں۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ

علیہ وسلم نے انہیں اپنے پاس بلایا اور فرمایا کہ آئندہ بیع مت کرنا، انہوں نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! مجھ سے صبر نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ بیع کروں، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جب تم بیع کرو تو یہ کام کر لیا کرو، ایک یہ کہ یہ کہہ دینا: "ہاء وھاء" یعنی نقد بیع ہے، ادھار نہیں۔ ادھار مت کرنا، دوسرے یہ کہہ دینا کہ: "ولا خلاصۃ"۔ اس کے معنی ہیں کہ دھوکہ نہیں، یعنی میں بیع تو کر رہا ہوں لیکن اس بات کا خیال رہے کہ اگر دھوکہ کھا گیا تو واپس کرنے کا اختیار مجھے حاصل ہوگا۔

”خیار مغبون“ کے ثبوت پر حدیث باب سے استدلال

اس حدیث سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ”خیار مغبون“ کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے، بلکہ ان کے یہاں خیار کی دو الگ الگ قسمیں ہیں، ایک ”خیار المغبون“ اور ایک ”خیار المسترسل“ ”مسترسل“ یعنی وہ شخص جس کی عقل میں کچھ فتور ہو، بالکل پاگل اور دیوانہ نہ ہو، بلکہ اس کی عقل ناقص ہو، ایسے آدمی کو ”مسترسل“ کہتے ہیں۔ ”مغبون“ کے معنی وہ شخص جو دھوکہ کھا گیا، چاہے سمجھدار کیوں نہ ہو، ان کے نزدیک دونوں کو ”خیار“ حاصل ہوگا، لہذا اگر بعد میں حقیقت حال سامنے آئے اور پتہ چلے کہ جس قیمت پر مشتری مال لیکر گیا ہے وہ قیمت بہت کم تھی تو ایسی صورت میں اس کو اختیار ملے گا، اگر چاہے تو اس بیع کو باقی رکھے اور چاہے تو اس بیع کو فسخ کر دے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک ”خیار مغبون“ ثابت نہیں

جمہور فقہاء کے نزدیک ”خیار مغبون“ کوئی چیز نہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی نہیں۔ وہ یہ فرماتے ہیں کہ جب عقد کرو تو سوچ سمجھ کر کرو، اور اس وقت جو تحقیق کرنی ہے وہ کرلو، لیکن جب ایک مرتبہ عقد کر لیا تو وہ عقد لازم ہو گیا، دھوکہ کھا لیا تو تمہارا نقصان، نہ کھایا تو تمہارا فائدہ۔ اسی پر وہ مسئلہ مبنی تھا جو پیچھے گزرا، وہ یہ کہ ”تلقی الجلب“ کر کے کوئی شخص قافلہ والوں سے شہر سے باہر جا کر دھوکہ دیکر، غلط قیمت بتا کر، کم دام میں سامان خرید لے اور بائع کو بعد میں معلوم ہو کہ اس نے دھوکہ دیکر کم دام میں خرید لیا ہے، تب بھی حنفیہ کے نزدیک بائع کو بیع کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بائع ”مغبون“ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ”خیار مغبون“ کوئی چیز نہیں۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ مالکیہ کے قول پر ہے

حنفیہ نے حدیث باب کے مختلف جواب دیئے ہیں، بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ حضرت حبان بن منقر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خصوصیت تھی، اس لئے یہ حکم عام نہیں۔ لیکن میرے نزدیک حدیث باب کا صحیح جواب یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جو خیار دیا وہ ”خیار مغبون“ نہیں تھا بلکہ ”خیار شرط“ تھا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مستدرک حاکم میں یہ روایت ان الفاظ کے اضافے کے ساتھ آئی ہے کہ:

﴿فَقُلْ لَا خِلَافَةَ، وَقُلْ لِيَ الْخِيَارُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾

یعنی بیع کرنے کے بعد یہ کہہ دیا کرو کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے، چاہے تو بیع کو باقی رکھوں یا بیع کو فسخ کر دوں، یہ ”خیار شرط“ ہے۔ اس لئے کہ ”خیار مغبون“ تین دن کے ساتھ مقید نہیں ہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ خیار ”خیار شرط“ ہی تھا۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، اس لئے کہ آج کل ہمارے دور میں دھوکہ فریب عام ہے۔ لہذا دھوکہ بازوں کو اتنی چھٹی نہیں دینی چاہئے کہ وہ جب چاہیں دھوکہ دے جائیں، لہذا اگر دھوکہ دیکر کوئی شخص کم دام میں خرید لے یا زیادہ دام میں فروخت کر دے تو جس شخص نے دھوکہ کھایا ہے اس کو خیار فسخ ملنا چاہئے، جیسا کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے۔ چنانچہ آج کل فتویٰ اسی پر ہے، لہذا دھوکہ کھانے والے کو ”خیار مغبون“ حاصل ہوگا۔ (۸۳)

کیا ضعف عقل کی وجہ سے ”حجر“ عائد کیا جاسکتا ہے؟

لفظ ”اجحر علیہ“ سے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ حرب بالغ پر ضعف عقل کی وجہ سے ”حجر“ عائد کیا جاسکتا ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک حجر عائد کرنا درست نہیں۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر حجر عائد کرتے ہوئے بیع سے منع فرما دیا۔ جمہور فقہاء بھی حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر قانونی حجر عائد نہیں فرمایا بلکہ بیع ترک کرنے کا ذاتی مشورہ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے ”لا اصبر علی السبع“ کا عذر بیان فرمایا تو آپ نے ان کو بیع کی اجازت دیدی۔ اگر قانونی حجر عائد فرمادیتے تو پھر اجازت دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

باب ماجاء فی المصرة

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : من اشتری مصرة فهو بالخیار اذا حلبها ، ان شاء ردھا ورد معها صاعا من تمر ^(۸۴)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے مصرة بکری خریدی، ”مصرة“ صیغہ اسم مفعول ہے، اور ”تصریہ“ سے ماخوذ ہے، ”تصریہ“ کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص کئی روز تک بکری کا دودھ نہ نکالے، بلکہ اس کے تھنوں میں رہنے دے۔ اس فعل کو ”تصریہ“ اور اس بکری کو ”مصرة“ کہا جاتا ہے۔ یہی عمل اگر اونٹنی میں کیا جائے تو اس عمل کو ”تحفیل“ اور اونٹنی کو ”محفلہ“ کہا جاتا ہے۔

”شاة مصرة“ خریدنے والے کو تین دن کا اختیار

بعض اوقات بکری یا اونٹنی کا بَالَع یہ حرکت کرتا تھا کہ کئی دن تک اس کا دودھ نہیں نکالا، یہاں تک کہ اس کے تھن موٹے ہو گئے، اور اب دیکھنے والا اس کو دیکھ کر یہ سمجھے گا کہ یہ بکری بہت اچھی ہے، اس لئے کہ یہ دودھ زیادہ دیتی ہے۔ اس عمل کی وجہ سے خریدار کو اس کی خریداری کی طرف راغب کرنا مقصود ہوتا تھا، چنانچہ مشتری اس کے تھن دیکھ کر اس کو خرید لیتا، جب پہلے روز دودھ نکالتا تو بہت زیادہ دودھ نکلتا، اور دوسرے دن بالکل معمولی دودھ نکلتا، تو ایسے مشتری کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ اس کو اختیار ہے، چاہے تو وہ تین دن کے اندر اس کو واپس کر دے، البتہ تین دن کے دوران اس مشتری نے اس بکری کا جو دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کے بدلے میں بَالَع کو ایک صاع کھجور بھی واپس کرے۔

ائمہ ثلاثہ کا مسلک

ائمہ ثلاثہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”مصرة“ بکری یا ”محفلہ“ اونٹنی خریدنے والے مشتری کو تین دن کا اختیار ملے گا، چاہے تو وہ اس کو اپنے پاس رکھے یا واپس کر دے اور ساتھ میں ایک صاع کھجور بھی لوٹا دے۔ پھر بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ ایک صاع کھجور ہی لوٹانا ضروری ہے، جبکہ دوسرے بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ صاع تمر کا ذکر اتفاق ہے،

ورنہ اصل بات یہ ہے کہ جتنا دودھ نکال کر استعمال کیا ہے اس کی قیمت ادا کرے۔ یہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے۔

حنفیہ کا مسلک

حنفیہ اور اہل کوفہ کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بکری بائع کو واپس کرے، البتہ مشتری رجوع بالتقصان کر سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ دیکھا جائے گا کہ اس وقت بازار میں اس بکری کی کیا قیمت ہے؟ اور مشتری نے اس کے دودھ سے بھرے ہوئے تھن دیکھ کر کیا قیمت لگائی تھی؟ ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہو گا وہ بائع مشتری کو ادا کرے گا۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ چونکہ یہ مسلک حدیث باب کے صریح معارض نظر آتا ہے، اس لئے اس مسئلے میں حنفیہ کے خلاف بہت شور ہوا۔ یہ ان مسائل میں سے ہے جن کی وجہ سے حنفیہ پر یہ تہمت لگی کہ وہ حدیث صحیحہ پر قیاس کو ترجیح دیتے ہیں۔

اختلاف کا خلاصہ

اس حدیث کے دو جزو ہیں ایک خیار رد اور دوسرا رد کی صورت میں ایک صاع تمر دینا۔ شوافعؒ تو اس کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے دونوں جزو کو اختیار کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں جزو کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ نہ رد کا اختیار دیتے ہیں اور نہ صاع تمر کے رد کا حکم دیتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ اور امام مالکؒ حدیث کے پہلے جزو پر تو عمل کرتے ہیں کہ مشتری کو رد کا اختیار دیتے ہیں لیکن دوسرے جزو یعنی میج کے ساتھ ایک صاع تمر کا رد بھی ضروری ہے، اسے اختیار نہیں کرتے، البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ صاع کا لوٹانا ضروری نہیں ہے لیکن غالب قوت بلد میں سے ایک صاع کا لوٹانا ضروری ہے، خواہ وہ تمر ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور جنس ہو۔ کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں غالب قوت مدینہ تمر تھی اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کا حکم دیا، ہمارے شہر میں جو قوت غالب ہوگی، ہمارے ہاں اس کا رد کرنا ضروری ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جتنا دودھ مشتری نے اس شاة مصراۃ سے نکالا ہے اس کی قیمت لوٹانا ضروری ہے، کیونکہ مضمون دودھ ہی ہے، لہذا اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور عام طور پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس دودھ کی قیمت ایک صاع تمر بنتی تھی، اس لئے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ادائیگی کا حکم دے دیا، یا پھر مصلوۃ اس کا حکم دیا۔

امام ابو حنیفہؒ نے اس حدیث کو اس لئے چھوڑا کہ یہ حدیث بہت سے اصول شریعہ کے معارض تھی مثلاً ایک اصول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ^(۱) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان بقدر نقصان ہوتا ہے، دونوں میں مساوات ہوتی ہے، اگر حدیث پر عمل کرتے ہیں تو ضمان اور نقصان میں مساوات ممکن نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہ حدیث اور بھی اصول مسئلہ کے خلاف ہے۔
(۱) (البقرة: ۱۹۴)

حنفیہ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں یہ بکری بائع کو واپس لوٹانے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ جس وقت بائع نے وہ بکری فروخت کی، اس وقت بکری کے تھنوں میں جو دودھ تھا وہ بھی فروخت کیا تو وہ دودھ بھی مشتری کی ملکیت میں آگیا، اور وہ دودھ بھی بیع کا ایک حصہ ہو گیا، لہذا اگر کسی وقت اس بکری کو واپس لوٹایا جائے گا تو اس دودھ کو بھی لوٹانا ضروری ہوگا جو بیع کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا۔ لیکن جب مشتری اس بکری کو خرید کر گھر لایا تو اس میں مزید دودھ پیدا ہو گیا اور یہ دودھ مشتری کی ملکیت اور اس کی ضمان میں پیدا ہوا، اور یہ اصولی قاعدہ ہے کہ ”الخارج بالضمان“ یعنی اگر کوئی چیز کسی شخص کی ضمان میں ہے تو اس کے ضمان میں ہوتے ہوئے اس سے جو نفع حاصل ہوگا وہ اسی شخص کی ملکیت ہوگا جس شخص کے ضمان میں وہ چیز ہوگی۔ تو چونکہ یہ بکری مشتری کے ضمان میں ہے، اس لئے اس عرصہ میں پیدا ہونے والا دودھ بھی اس کی ملکیت ہونا چاہئے۔ اس قاعدہ کی رو سے مشتری پر صرف پہلی قسم کا دودھ لوٹانا لازم ہونا چاہئے یعنی وہ دودھ جو بیع کے وقت بکری کے تھنوں میں موجود تھا، اور دوسری قسم کا دودھ جو بعد میں پیدا ہوا، اس کا لوٹانا لازم نہ ہونا چاہئے۔ اب اگر ہم مشتری پر کل دودھ کی قیمت لازم کریں تو اس میں مشتری کا نقصان ہے کیونکہ اس دودھ میں وہ دودھ بھی تھا جو اس کے اپنے ضمان میں پیدا ہوا تھا۔ اور اگر ہم مشتری پر بالکل قیمت لازم نہ کریں تو اس میں بائع کا ضرر ہے کیونکہ عقد کے وقت بکری میں جو دودھ تھا وہ بائع کے یہاں پیدا ہوا تھا۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ مشتری پر اس دودھ کی قیمت لازم ہے جو عقد کے وقت تھا، اور جو دودھ اس کے بعد اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے اس کی قیمت واجب نہیں ہے، تو یہ صورت بالکل درست ہے، لیکن ہمیں یہ کیسے معلوم ہوگا کہ عقد کے وقت کتنا دودھ تھا اور بعد میں کتنا پیدا ہوا؟ یہ معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اب واپسی کا کوئی راستہ

ممکن نہیں، اور جب دودھ کے رد کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو اس کے بغیر شاة مصراة کے رد کی بھی کوئی صورت ممکن نہیں ہے۔ اس لئے وہی راستہ باقی رہ گیا ہے جو احنافؒ نے کہا ہے کہ رجوع بالتقصان کر لیا جائے۔

امام طحاویؒ کی طرف سے حدیث باب کا جواب

امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”شرح معانی الآثار“ میں فرمایا کہ یہ حدیث اس اصول ”الخروج بالضمنان“ کے معارض ہے۔ اس کے علاوہ اور بہت سے جوابات دیے گئے ہیں مگر کوئی جواب صحیح نہیں بنتا۔

امام طحاویؒ کے جواب کا رد

جہاں تک اس اصول کا تعلق ہے تو یہ اصول اصل میں ”زیادة متولدة غیر منفصلة“ کے سلسلے میں وارد ہوا ہے، اس لئے اس اصول کے ذریعہ حدیث باب کو چھوڑنا درست نہیں، زیادہ سے زیادہ اس دودھ کے معاملے میں اس اصول سے استدلال کیا جاسکتا ہے جو دودھ بیچ کے بعد مشتری کی ملکیت میں پیدا ہوا۔ صحیح جواب یہ ہے کہ یہ حدیث مصلحت پر محمول ہے۔

صرف صاع تمر کی ادائیگی کا حکم خلاف قیاس ہے

حدیث میں جو بات کہی جا رہی ہے وہ یہ ہے کہ جو شخص دھوکہ باز ہے، جس نے دھوکہ دیکر تم کو بکری فروخت کی، اس کی بیع فسخ کرنے کے لائق ہے۔ اور یہ بات ایسی ہے جو نہ تو قیاس کے مخالف ہے اور نہ اس میں کسی اصول کلیہ کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ یہ صاع تمر ادا کرنے کا جو حکم دیا گیا، یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ اس لئے کہ دودھ کی مقدار کم بھی ہو سکتی ہے اور زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اور دودھ کی قیمت صاع تمر سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے اور کم بھی ہو سکتی ہے، اب ہر حال میں مشتری کو ایک صاع تمر کا ضامن بنانا یہ بیشک قیاس کے خلاف ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور حدیث باب کی معقول توجیہ

اس لئے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے دونوں باتوں کو جمع کرتے ہوئے فرمایا کہ حدیث باب کے مطابق مشتری کو واپس کرنے کا اختیار تو ہوگا، لیکن ”ضمان“ میں صاع تمر کی پابندی ضروری نہیں ہوگی، بلکہ جتنا دودھ مشتری نے نکال کر استعمال کیا ہو، اس کی قیمت بائع کو ادا کر دے۔ اور حدیث میں صاع تمر کا جو ذکر ہے، وہ علی سبیل التمثیل ہے، یا علی سبیل المصالحات ہے، یعنی پورا پورا پتہ لگانا مشکل ہے کہ مشتری نے کتنا دودھ استعمال کیا تھا، اس لئے بائع سے کہہ دیا کہ تم ایک صاع تمر لے لو، تاکہ تمہارا حق ادا ہو جائے، اور پھر ایک دوسرے کے حق کو معاف کر دو۔ حدیث باب کا یہ مطلب ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ مشتری نے آدھا سیر دودھ نکالا ہو یا دس سیر دودھ نکالا ہو، ہر حالت میں صاع تمر واجب ہے، اس لئے کہ یہ بات بد اہت کے خلاف ہے۔ لہذا صاع تمر کی تضمین تشریع ابدی نہیں، بلکہ علی سبیل المصالحات بیان کی ہے، امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بڑا ہی معقول ہے۔ (۸۵)

باب ماجاء فی اشتراط ظہر الدابة عند البیع

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ انہ باع من النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعیرا واشترط ظہره الی اہله

(۸۶)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک اونٹ فروخت کیا، اور یہ شرط لگائی کہ میں اپنے گھر تک اس پر سواری کروں گا۔ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ واقعہ پیچھے ”باب ماجاء فی کراہیۃ بیع مالیس عنده“ کے تحت گزر چکا ہے، وہاں میں نے عرض کر دیا تھا کہ اگر کوئی شرط مقتضائے عقد کے خلاف لگائی جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کرام کا کیا اختلاف ہے؟ اور ان کے کیا دلائل ہیں؟ اس لئے یہاں ان کو دہرانے کی ضرورت نہیں۔

باب الانتفاع بالرهن

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم: الظہر یرکب اذا کان مرہونا ولبن الدرد
یشرب اذا کان مرہونا، وعلى الذی یرکب ویشررب
نفقته ﴿۸۷﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جانور پر سواری کی جاسکتی ہے، جبکہ وہ رہن رکھا ہوا ہو، اور دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جاسکتا ہے جبکہ وہ رہن رکھا ہوا ہو، اور جو شخص اس پر سواری کرے گایا اس کا دودھ پئے گا اس پر اس جانور کا نفقہ واجب ہوگا۔

شی مرہون سے انتفاع کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کوئی جانور دوسرے کے پاس رہن رکھوایا، تو مرتھن کے لئے جائز ہے کہ اگر وہ سواری کا جانور ہے تو اس پر سواری کرے، اور اگر دودھ دینے والا جانور ہے تو اس کا دودھ پئے، بشرطیکہ اس جانور کا چارہ اور دوسرے مصارف بھی مرتھن خود برداشت کرے۔ ویسے تمام فقہاء کے نزدیک عام مسلم قاعدہ یہ ہے کہ مرتھن کے لئے شی مرہون سے انتفاع کرنا جائز نہیں، کیونکہ اگر مرتھن شی مرہون سے انتفاع کرے گا تو ”کل قرض جرنفعاً“ میں داخل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مرتھن نے رہن کو قرض دیا ہوا ہے اور رہن نے اس قرض کی توثیق کے لئے مرتھن کے پاس وہ شی رہن رکھوائی ہے، لہذا اب اگر مرتھن اس شی سے انتفاع کرے گا تو قرض کے عوض میں انتفاع کرنا لازم آئے گا، جو ”کل قرض جرنفعاً“ میں داخل ہو کر حرام ہے اور رہا ہے۔ لہذا عام حالات میں انتفاع بالمرہون جائز نہیں، لیکن امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس صورت کو انتفاع بالمرہون کی ممانعت والے حکم سے مستثنیٰ کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب مرتھن اس کو اپنے پاس سے چارہ کھلا رہا ہے اور دوسرے مصارف برداشت کر رہا ہے، اس لئے اس کو اس جانور سے انتفاع کرنا اور اس پر سواری کرنا یا اس کا دودھ استعمال کرنا جائز ہے، اور حدیث باب ان کی دلیل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

﴿وعلى الذی یرکب ویشررب نفقته﴾

سے مراد مرتھن ہے۔

جمہور فقہاء کے نزدیک انتفاع بالمرہون جائز نہیں

جمہور فقہاء جن میں حنفیہ بھی داخل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ انتفاع بالمرہون مرتھن کے لئے کسی حال میں بھی جائز نہیں، اگر جانور رہن ہے تو مرتھن کے لئے اس پر سوار ہونا یا اس کا دودھ پینا جائز نہیں، کیونکہ یہ ”کل قرض جرنفعاً“ میں داخل ہو جائے گا، البتہ اس جانور کا خرچہ مرتھن پر واجب نہیں بلکہ راہن پر واجب ہے، لیکن اگر مرتھن نے اس جانور پر خرچہ کیا تو اس صورت میں اس خرچ کے بقدر اس جانور پر سواری کرنا یا اس کا دودھ پینا مرتھن کے لئے جائز ہے، مثلاً مرتھن نے ایک دن میں رہن رکھے ہوئے جانور پر دس روپے خرچ کئے، اب وہ مرتھن دس روپے کا دودھ نکال کر استعمال کر سکتا ہے، یا دس روپے کی مقدار کے برابر سواری کر سکتا ہے۔ لیکن اگر مرتھن نے دس روپے خرچ کئے اور بیس روپے کا دودھ نکال لیا، یا بیس روپے کی اس جانور پر سواری کر لی تو یہ جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کی دلیل

جمہور فقہاء کی دلیل ایک تو وہ عام احادیث ہیں جن میں دائن کو مدیون سے کسی بھی قسم کی منفعت حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے، جیسے کل قرض جرنفعاً فہو ربوا والی حدیث ہے۔ اور ایک حدیث متدرک حاکم میں حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔

﴿لَا يَغْلِقُ الرِّهْنُ مِنَ الرَّاهِنِ لَهُ غَنَمَهُ وَعَلَيْهِ غَرَمُهُ﴾

رہن کو راہن سے بند نہیں کیا جاسکتا، یعنی مرتھن راہن کو رہن سے منفعت ہونے سے نہیں روک سکتا۔ اس لئے کہ اس رہن کے فوائد راہن ہی کے لئے ہیں، اور اس کی ذمہ داریاں اور خرچہ بھی راہن ہی کے ذمے ہیں۔ اس حدیث میں ”لہ“ خبر مقدم ہے، اور ”غنمہ“ مبتدا مؤخر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ تقدیم ماحقہ التاخیر۔ حصر کا فائدہ دیتی ہے، لہذا اس میں حصر پیدا ہو گیا کہ شئی مرہون کے فوائد راہن ہی کو ملیں گے، اور اس کا خرچہ بھی راہن ہی برداشت کرے گا۔ لہذا نہ تو اس کے فوائد مرتھن کے لئے ہیں اور نہ ہی اس کا خرچہ مرتھن پر ہے۔

جمہور فقہاء کی طرف سے حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کے دو جواب دیے گئے ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ

اس حدیث میں کہیں بھی لفظ ”مرتھن“ کی صراحت نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہا گیا ہے کہ:

﴿الظہر یرکب اذا کان مرہونا﴾

یعنی سواری کے جانور پر سواری کی جاسکتی ہے جبکہ وہ رہن ہو، لیکن کون سواری کرے؟ اس کا ذکر حدیث میں نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے جملے میں یہ فرمایا کہ ”دودھ دینے والے جانور کا دودھ پیا جائے گا۔ لیکن کون پئے گا؟ یہ مذکور نہیں۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہاں فاعل مرتھن نہیں بلکہ راہن ہے، یعنی راہن اپنے مرہون جانور پر سواری کر سکتا ہے، اور راہن اپنے مرہون جانور کا دودھ پی سکتا ہے۔ اور آگے یہ فرمایا کہ جو سواری کرے یا دودھ پئے اس پر اس جانور کا نفقہ واجب ہے، یہاں بھی ہم کہیں گے کہ اس سے مراد راہن ہے۔ لہذا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس حدیث میں مرتھن مراد نہیں بلکہ راہن مراد ہے۔

حدیث باب کا دوسرا جواب

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر بالفرض حدیث میں مرتھن ہی مراد ہو تو پھر حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ دودھ پینا اور سواری کرنا نفقہ اور خرچہ کے مقابل ہو گا۔ لہذا مرتھن جتنا خرچہ کرے، اتنی سواری کر لے یا دودھ پی لے، گویا یہ اجازت مقدار نفقہ کے ساتھ مقید ہے، علی الاطلاق نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں انتفاع کو نفقہ کے ساتھ مربوط کیا گیا ہے تو یہ انتفاع مقدار نفقہ کے ساتھ مربوط ہو گا۔ لہذا مرتھن جتنا خرچہ کرے اتنا ہی دودھ استعمال کرے یا اتنی سواری کر لے، اس سے زائد دودھ پینا اور سواری کرنا جائز نہیں ہو گا۔ (۸۸)

رہن پر مرتھن کا قبضہ ضروری ہے

جمہور فقہاء نے حدیث باب کا جو پہلا جواب دیا کہ حدیث باب میں سواری کرنے اور دودھ پینے والے سے مراد راہن ہے، اس سے ایک مسئلہ یہ نکلا کہ رہن میں اصل یہ ہے کہ اس پر مرتھن کا قبضہ ہو، کیونکہ رہن سے مقصود دین کی توثیق ہے، لہذا رہن کا رکن اعظم ”مرتھن کا قبضہ“ ہے، اسی لئے قرآن کریم میں فرمایا:

﴿فرہن مقبوضۃ﴾ (البقرہ: ۲۸۳)

لہذا مرتھن کے لئے ضروری ہے کہ وہ رہن پر قبضہ کر لے۔ اور حدیث باب میں راہن کو جب

شئی مرہون سے انتفاع کرنے کی اجازت دی جا رہی ہے، اور انتفاع اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک شئی مرہون کو مرتھن کے قبضے سے نکال کر راہن اپنے قبضے میں نہ لے لے، تو اس سے یہ مسئلہ نکلا کہ جب ایک مرتبہ مرتھن نے شئی مرہون پر قبضہ کر لیا تو راہن درست ہو گیا، تو اب راہن کے لئے اس شئی مرہون پر عاریۃ قبضہ کرنا جائز ہے۔ چنانچہ ہمارے فقہاء حنفیہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے کہ راہن کے لئے عاریۃ شئی مرہون کو اپنے قبضے میں لینا جائز ہے، لیکن عاریت پر ہونے کے باوجود وہ چیز راہن ہی سمجھی جائے گی، اگر ہلاک ہو گئی تو وہی حکم ہو گا جو شئی مرہون کے ہلاک ہونے کا ہوتا ہے۔

راہن کی ایک جدید صورت ”الرہن السائل“

اسی سے ہمارے موجودہ دور کا ایک مسئلہ بھی نکلتا ہے، وہ یہ کہ راہن کی معروف صورت یہ ہوتی ہے کہ شئی مرہون پر مرتھن کا قبضہ ہوتا ہے، لیکن آج کل تجار کے درمیان راہن کی ایک نئی صورت متعارف ہو گئی ہے، جس کو عربی میں ”الرہن السائل“ یعنی بہتا ہوا راہن کہا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس میں شئی مرہون مرتھن کے قبضے میں نہیں دی جاتی، بلکہ وہ بدستور راہن ہی کے قبضے میں رہتی ہے اور وہ اس کو استعمال کرتا رہتا ہے، لیکن سرکاری کاغذات میں یہ لکھ دیا جاتا ہے کہ فلاں چیز مرتھن کے پاس راہن ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر مرتھن کو مقررہ وقت تک اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو اس کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ اس شئی مرہون کو بازار میں فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کر لے۔

مثلاً راہن نے اپنی گاڑی راہن رکھ دی۔ اب راہن رکھنے کی اصل صورت تو یہ تھی کہ وہ گاڑی یا کار مرتھن کے قبضے میں دیدے، اور مرتھن اس کو اپنے پاس رکھ لے، اور اس کو گیرج میں رکھ کر تالا لگا دے جب تک قرضہ وصول نہ ہو۔ لیکن اس صورت میں دونوں کا نقصان ہے، راہن کا نقصان یہ ہے کہ اس کی کار بند ہو گئی۔ اب اس سے وہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، اور کار کے کھڑے ہونے کی وجہ سے اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہے۔ اور مرتھن کا نقصان یہ ہے کہ اس کو کار کی حفاظت کرنی پڑ رہی ہے، اور کار کو کھڑی کرنے کے لئے ایک مستقل گیرج کی ضرورت ہے، اگر اس کے پاس اپنا گیرج نہیں تو کرایہ پر لے کر اس میں کار رکھے گا۔ تو اس صورت میں راہن اور مرتھن دونوں کا نقصان ہے۔

ملکیت کے کاغذات کار بہن رکھوانا

اس مشکل کا یہ حال نکالا گیا کہ اس کار کے جو کاغذات ملکیت اور رجسٹریشن بک وغیرہ ہے، مرتھن ان کاغذات اور رجسٹریشن بک کو اپنے پاس رکھ لے، اور کسی سرکاری یا تجارتی ادارے میں یہ درج کرادے کہ یہ کار مرتھن کے پاس رہن ہے، پھر اگر کسی وقت مرتھن کو اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو وہ اس کار کو بازار میں فروخت کر کے اس کے ذریعہ اپنا قرضہ وصول کر لے گا۔ اور جب تک مرتھن کا قرض ادا نہیں ہوگا اس وقت تک راہن یہ کار کسی تیسرے شخص کو فروخت نہیں کر سکے گا۔ البتہ راہن اس کار کو استعمال کر سکتا ہے، چنانچہ وہ کار بدستور راہن کے قبضے میں رہتی ہے۔ ایسی کار کو آج کل کی اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس کار پر ”چارج“ ہے، یعنی بوجھ اور ذمہ داری ہے کہ جب تک قرضہ ادا نہ ہوگا اس وقت تک اس کا مالک اس کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور مرتھن کو یہ حق حاصل رہے گا کہ اگر اس کو اپنا قرضہ وصول نہ ہو تو اس کار کو فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کر لے۔ ایسے رہن کو عربی میں ”الرهن السائل“ کہا جاتا ہے۔ یعنی بہتا ہوا رہن، اس لئے کہ یہ رہن ایک جگہ قائم نہیں رہتا۔

رہن کی یہ صورت جائز ہونی چاہئے

آج کل رہن کی یہ صورت کثرت سے رائج ہے، بظاہر ایسا لگتا ہے کہ یہ صورت رہن کے معروف طریق کار کے مخالف ہے، کیونکہ رہن میں یہ ضروری ہے کہ شئی مرھون پر مرتھن قبضہ کر لے۔ لیکن حدیث باب سے یہ بات نکل رہی ہے کہ شئی مرھون پر مرتھن کا مستقل قبضہ ضروری نہیں، بلکہ جب ایک مرتبہ مرتھن اس پر قبضہ کر لے اس کے بعد عاریۃً وہ شئی مرھون راہن کو واپس دے سکتا ہے، اسی طرح اس صورت میں بھی جب مرتھن نے کار کے کاغذات پر قبضہ کر لیا تو ایک طرح سے مرتھن کا اس کار پر قبضہ ہو گیا، اور اس کے بعد اس نے وہ کار عاریۃً راہن کو چلانے کے لئے دیدی۔ لہذا یہ رہن سائل کی صورت جائز ہونی چاہئے۔ واللہ سبحانہ اعلم

البتہ یہ کار جب تک راہن استعمال کرتا رہے گا اسی کے ضمان میں رہے گی، لہذا اگر اس کار کا ایکسڈنٹ ہو جائے تو مرتھن اس صورت میں بطور رہن کے دوسری چیز کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

باب ماجاء فی شراء القلادة وفيها ذهب و خرز

عن فضالة ابن عبید رضی اللہ عنہ قال: اشتریت یوم

خیبر قلادۃ بائنی عشر دینارا فیہا ذهب وخرز،
فصلتہا فوجدت فیہا اکثر من اثنی عشر دینارا،
فذكرت ذلك للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: لا تباع
حتى تفصل ﴿۸۹﴾

حضرت فضالہ ابن عبید رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے غزوہ خیبر کے دن ایک ہار بارہ
دینار میں خریدا، اس ہار میں سونا تھا اور کوڑیاں تھیں۔ چنانچہ جب بعد میں میں نے اس کا سونا الگ
کیا تو دیکھا کہ اس کا سونا بارہ دینار سے زیادہ وزن کا ہے، میں نے یہ واقعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ
وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اس کو اس وقت تک بیچنا جائز نہیں جب تک اس کا سونا الگ
الگ نہ کر لیا جائے۔

ذهب اور غیر ذہب سے مرکب چیز کی بیع میں امام شافعیؒ کا مسلک

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی چیز ذہب اور غیر ذہب
سے مرکب ہو تو اس کی بیع ذہب کے عوض جائز نہیں، جب تک کہ ذہب کو غیر ذہب سے علیحدہ
نہ کر لیا جائے، کیونکہ اس صورت میں رہا لازم آجائے کہ احتمال رہے گا۔ اس لئے ذہب کو الگ
کرنے کے بعد ذہب کو مثلاً بمثل فروخت کرو اور غیر ذہب کو جس طرح چاہو فروخت کرو، لہذا
مرکب حالت میں بیع کرنا جائز نہیں۔

حنفیہ کا مسلک

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ذہب کو علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ یہ دیکھا
جائے گا کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ اگر سونے کی مقدار علیحدہ کئے بغیر معلوم ہو سکتی ہے تو
پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، البتہ اس مرکب چیز کو جس سونے کے عوض فروخت کیا جا رہا ہے،
وہ سونا اس مرکب چیز میں لگے ہوئے سونے سے کچھ زیادہ ہونا ضروری ہے، تاکہ سونے کے مقابلے
میں سونا ہو جائے اور زائد سونا دوسری چیز کے مقابل ہو جائے، لہذا اگر سونا برابر ہو یا کم ہو تو اس
صورت میں بیع جائز نہیں۔ مثلاً ایک ہار ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہے، اور اس ہار میں پانچ
تولہ سونا ہے، اب اس ہار کو چھ تولہ سونے یا ساڑھے پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کرنا جائز ہے،
تاکہ پانچ تولہ سونا پانچ تولہ سونے کے مقابل ہو جائے، اور ثمن میں جو نصف تولہ سونا زائد ہے وہ

غیر ذہب کے مقابلے میں ہو جائے، اس لئے یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس ہار کو ساڑھے چار تولہ سونے یا پانچ تولہ سونے کے عوض فروخت کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں یا تو ساڑھے چار تولہ سونے کا مقابلہ پانچ تولہ سونے سے ہو رہا ہے، جس کی وجہ سے تماثل نہ رہا، بلکہ تفاضل ہو گیا، اس لئے حرام ہو گیا، اور جس صورت میں قیمت پانچ تولہ سونا مقرر کی تو وہ صورت بھی ناجائز ہوگی، اس لئے کہ پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہو جائے گا اور ہار کے اندر جو غیر ذہب ہے وہ خالی عن العوض ہو جائے گا، اور خالی عن العوض رہنا بھی رہا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ پونے پانچ تولہ سونا تو پانچ تولہ سونے کے مقابلے میں ہو گیا، اور پاؤ تولہ سونا غیر ذہب کے مقابل ہو جائے گا۔ اور یہ صورت بھی رہا ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

اس لئے حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ جو سونا اس ہار میں لگا ہوا ہے، اگر علیحدہ کئے بغیر اس کا وزن معلوم کیا جاسکتا ہے تو پھر علیحدہ کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ جتنا سونا اس ہار میں ہے اس سے تھوڑا زیادہ سونا اس کی قیمت میں دیدیا جائے تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

اموال ربویہ اور غیر ربویہ سے مرکب اشیاء کی بیع

یہ اختلاف صرف سونے کا نہیں ہے بلکہ چاندی میں بھی یہی اختلاف ہے، چنانچہ ”سیف محلی“ کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے، یعنی ایسی تلوار جو اصل میں تو لوہے کی ہے، لیکن اس پر سونا یا چاندی لگی ہوئی ہے، ایسی تلوار کی بیع میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اسی طرح یہی اختلاف ”منطقہ مفوضہ“ کا ہے، یعنی وہ کمر بند اور پیٹی جس پر چاندی لگی ہوئی ہے، اور اس کی قیمت چاندی کے ذریعہ مقرر کی جا رہی ہے۔ گویا کہ یہ اختلاف ہر اس مرکب چیز میں ہے جو ذہب اور غیر ذہب سے مرکب ہو اور اس کی قیمت ذہب مقرر کی جا رہی ہو یا وہ چیز فضہ اور غیر فضہ سے مرکب ہو اور اس کی قیمت فضہ کی شکل میں مقرر کی جا رہی ہو۔

اسی طرح یہ اختلاف ہر اس بیع میں جاری ہوگا جو مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوگی، مثلاً ایک ٹوکری میں گندم اور کھجور مکس ہے، اور اس کی قیمت کھجور کی صورت میں مقرر کی جا رہی ہے، تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس وقت تک اس کی بیع جائز نہیں جب تک گندم اور کھجور کو علیحدہ علیحدہ نہ کر لیا جائے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے، بشرطیکہ ٹوکری والی کھجور کم ہو، اور جو کھجور بطور ثمن کے دی جا رہی ہے وہ زائد ہو، تاکہ کھجور کا کھجور کے

ساتھ تماثل ہو جائے اور زائد کھجور گندم کے عوض ہو جائے۔

مسئلہ مدعجۃ

اصل میں یہ مسئلہ اور اختلاف کھجور ہی سے نکلا ہے، اس لئے کہ اس زمانہ میں ایک پیانہ کھجور اور غیر کھجور سے مرکب تھا، اور اس کو کھجور کے عوض فروخت کیا جا رہا تھا، اس وقت یہ اختلاف ہوا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ بیع درست نہیں ہوگی، امام صاحب نے فرمایا کہ اگر زائد کھجور کے عوض فروخت کیا جائے تو اس کی بیع جائز ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے اس مسئلہ کا نام ”مسئلہ مدعجۃ“ مشہور ہو گیا، چنانچہ مندرجہ بالا تمام اختلافی مسائل اسی کے اندر داخل ہیں۔ اور ان سب کو ”مسئلہ مدعجۃ“ کے نام سے ذکر کیا جاتا ہے۔

”مدعجۃ“ ہی کے مسئلہ میں یہ صورت بھی داخل ہوگی کہ اگر ذہب مصوغ جو کہ مرکب ہے اس کو ذہب غیر مصوغ مفرد کے بدلے میں بیچا جائے تو احناف اور جمہور کے نزدیک اس کا بھی وہی حکم ہے جو سیف محلی کا ہے کہ ذہب غیر مصوغ مفرد زائد ہونا چاہئے ذہب مصوغ مرکب سے۔ لیکن حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے تھے کہ اس صورت میں ذہب غیر مصوغ اگر ذہب مصوغ مرکب سے کم ہو تو بھی یہ بیع جائز ہے، وہ ذہب مصوغ مرکب کی بنوائی اور محنت کو متقوم شمار کرتے تھے اور اس محنت کے مقابلہ میں بھی ذہب غیر مصوغ مفرد کا ایک حصہ رکھتے تھے۔ لیکن ان کے اس مسئلہ پر حضرات صحابہ کرامؓ نے ہی تنقید کی اور اس انکار کیا۔ حتیٰ کہ حضرت ابوذر داء رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا لا اسکن ارضاً انت بہا۔ (۹۰)

شافعیہ کا استدلال اور اس کا جواب

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مسئلے کی تائید میں حدیث باب کو پیش کرتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف بیان فرمادیا کہ:

﴿ لا تباع حتی تفصل ﴾

احناف کی طرف سے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اسی حدیث میں یہ بات صاف صاف موجود ہے کہ حضرت فضالہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بار بارہ دینار میں خریدا تھا، اور اس میں سے سونا بارہ دینار سے زائد نکلا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت کی اصل وجہ یہ تھی کہ قیمت کم تھی اور

بار میں پایا جانے والا سونا زیادہ تھا، جس کی وجہ سے تقاضل پایا گیا۔ اس لئے یہ بیع ناجائز ہو گئی، اسی لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ناجائز قرار دیا، اور پھر بطور مشورہ کے فرمایا کہ آئندہ اس وقت تک بیع مت کرنا جب تک سونے کو الگ نہ کر لو تا کہ صحیح پتہ لگ جائے کہ سونا کتنا ہے اور غیر سونا کتنا ہے؟ اور مرکب ہونے کی صورت میں صحیح صحیح پتہ لگانا مشکل ہے کہ اس میں سونا کتنی مقدار میں ہے اور غیر سونا کتنی مقدار میں ہے؟ اس لئے آپ نے فرمایا کہ جب ایسی صورت پیش آجائے تو تم صرف اندازے اور تخمینے سے کام مت لو، بلکہ سونے کو الگ کر کے فروخت کرو اور غیر سونے کو الگ کر کے فروخت کرو۔“

حنفیہ کا استدلال

دلیل اس کی یہ ہے کہ صحابہ کرام اور تابعین کے بکثرت آثار موجود ہیں جن میں انہوں نے وہی بات فرمائی ہے جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے، یعنی ان آثار کے اندر انہوں نے علی الاطلاق اس بیع کو ناجائز قرار نہیں دیا، بلکہ یہ فرمایا کہ ثمن اگر ذہب مرکب کے مقابلے میں زیادہ ہے تو بیع جائز ہے۔ یہ تمام آثار میں نے حکملہ فتح اللہم میں لکھ دیے ہیں، وہاں دیکھ لیا جائے۔

ویسے بھی اس بیع کے عدم جواز کی علت تقاضل ہے، بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ آیا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ”قلادہ“ کا مسئلہ آیا تو آپ نے اس سے منع فرمایا، اور ساتھ ہی آپ نے یہ ارشاد فرمایا:

﴿لَا يَزَالُ الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ مَثَلًا بِمَثَلٍ﴾

اس سے معلوم ہوا کہ اصل علت حرمت تقاضل کا پایا جانا ہے، لہذا تماثل کا پایا جانا ضروری ہے، اور جہاں تماثل مفقود ہوگا وہاں عقد ناجائز ہوگا۔ اور حنفیہ یہ جو فرما رہے ہیں کہ ایسے عقد کے اندر ثمن کی طرف والا سونا اور چاندی مبیع میں مرکب سونے چاندی سے زائد ہونی چاہئے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں تماثل یقینی طور پر موجود ہے، اور جب تماثل موجود ہے تو بیع جائز ہونی چاہئے، چاہے اس سونے کو جدا کیا جائے یا نہ کیا جائے۔

البتہ چونکہ اموال ربویہ میں مجازفت جائز نہیں، اس لئے جہاں تحقیقی اور یقینی طور پر یہ معلوم کرنے کی کوئی صورت ہو کہ اس میں ذہب کی مقدار کتنی ہے اور غیر ذہب کی مقدار کتنی ہے؟ وہاں یہ صورت جائز ہوگی، اور جہاں صرف انکل اور اندازے سے معلوم کیا جاسکتا ہو، لیکن یقینی

اور واقعی مقدار معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، وہاں حنفیہ کے نزدیک بھی ذہب کو غیر ذہب سے الگ کئے بغیر بیع کرنا جائز نہیں۔

یہ اختلاف جنس ایک ہونے کی صورت میں ہے

لیکن مندرجہ بالا اختلاف اس صورت میں ہے جب بیع کو اس کی جنس سے خریداجارہا ہو، مثلاً قلادہ مرکب بالذہب وبغیر الذہب کو ذہب کے عوض خریداجارہا ہے، تب یہ اختلاف ہے۔ لیکن اگر بیع کو اس کے غیر جنس سے خریداجارہا ہو تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ مثلاً سیف محلی بالذہب کو چاندی کے عوض فروخت کرنا بالکل جائز ہے۔ اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ جنس تبدیل ہوگئی، اور جنس بدل جانے کی صورت میں نقاضل جائز ہے۔ (۹۱)

کمپنیوں کے شیئرز کی حقیقت

اسی مسئلے سے موجودہ دور کا ایک مسئلہ بھی نکلتا ہے، وہ ہے ”کمپنیوں کے شیئرز کی خرید و فروخت“ کا مسئلہ۔ لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ ”شیئر“ کیا چیز ہے؟ ”شیئر“ کو اردو میں حصے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عربی میں اس کو ”سہم“ کہتے ہیں یہ ”شیئر“ درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیئر کے حامل کی ملکیت کے ایک متناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے، مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا ”شیئر“ خریدتا ہوں تو وہ ”شیئر سرٹیفکیٹ“ جو ایک کاغذ ہے، وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا کمپنی کے جتنے اثاثے اور املاک ہیں، ”شیئر“ خریدنے کے نتیجے میں میں ان سب کے اندر متناسب حصے کا مالک بن گیا۔

شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خرید و فروخت جائز نہیں

اور دوسری طرف کمپنی کے اثاثے اور املاک نقد، دیون اور عروض سب پر مشتمل ہوتے ہیں، اب اگر کوئی شخص اس کمپنی کا ”شیئر“ خرید رہا ہے تو وہ شیئر کا مناسب حصہ خرید رہا ہے جو نقد، دیون اور عروض پر مشتمل ہے، گویا کہ ہر کمپنی کا شیئر (حصہ) مال ربوی اور غیر ربوی سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نقد اور دیون اموال ربویہ میں سے ہیں اور عروض غیر ربویہ میں سے ہیں، لہذا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ان ”شیئرز“ کی خرید و فروخت اس وقت تک جائز نہیں

جب تک اموال ربویہ کو غیر ربویہ سے علیحدہ نہ کر لیا جائے اور چونکہ علیحدہ کرنا ممکن نہیں، اس لئے ان کے نزدیک ”شیرز“ کی خرید و فروخت کے جواز کی کوئی صورت نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک شیرز کی خرید و فروخت میں تفصیل

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”شیر“ کی خرید و فروخت جائز ہے۔ بشرطیکہ ”شیر“ کی قیمت اس شیر کے حصے میں آنے والے نقد اور دیون سے زائد ہو، اگر قیمت اس کے برابر ہو یا کم ہو تو جائز نہیں۔ مثلاً ایک ”شیر“ کی قیمت سو روپے ہے، اور ایک ”شیر“ کے حصے میں آنے والے عروض کی قیمت ۶۰ روپے ہے، اور باقی چالیس روپے نقد اور دیون کے مقابلے میں ہیں، اب اگر اس ایک ”شیر“ کو ۴۱ روپے میں فروخت کیا جائے، یا اس سے زائد میں فروخت کیا جائے تو یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ چالیس روپے تو نقد اور دیون کے مقابل میں ہو جائیں گے اور ایک روپیہ باقی تمام عروض کے مقابل میں آجائے گا، لیکن اس ”شیر“ کو چالیس روپے میں یا ۳۹ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ چالیس روپے میں فروخت کرنے کی صورت میں نقد اور دیون کے مقابلے میں چالیس روپے وصول ہو گئے، اور باقی عروض خالی عن العوض رہ جائیں گے اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔ اور اگر ۳۹ روپے میں فروخت کیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ نقد اور دیون میں بھی تماثل نہ رہا بلکہ تقاضل ہو گیا، اور عروض بھی خالی عن العوض رہ گئے، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔ لہذا امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”شیر“ کی بیع اس وقت جائز ہوگی جب ”شیر“ کے حصے میں آنے والے نقد اور دیون کی قیمت ثمن کے مقابلے میں کم ہو، اور ثمن اسکے مقابلے میں زیادہ ہو۔

جس کمپنی کے منجملہ اثاثے نہ ہوں اس کے شیرز خریدنا

اس مسئلے سے ”شیر“ ہی کا ایک اور مسئلہ نکلتا ہے، وہ یہ کہ جب ابتداءً کوئی کمپنی قائم ہوتی ہے تو وہ اپنی کمپنی کے ”شیر“ جاری کرتی ہے، اور لوگوں کو ان کے خریدنے کی دعوت دیتی ہے کہ تم ان کو خرید کر کمپنی میں حصے دار بن جاؤ، چنانچہ کمپنی نے ایک کروڑ روپے کے ”شیرز“ فی کس دس روپے کے حساب سے جاری کئے، اور لوگوں نے وہ ”شیرز“ خرید لئے، جس کے نتیجے میں کمپنی کے پاس ایک کروڑ روپیہ جمع ہو گیا، اور ابھی کمپنی نے اس رقم سے کوئی عمارت یا کوئی مشینری وغیرہ

نہیں لگائی، بلکہ ابھی وہ رقم کمپنی کے پاس نقد کی شکل میں موجود ہے، اس وقت میں اس کمپنی کے ”شیئرز“ کی اسٹاک مارکیٹ میں خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے تو اب سوال یہ ہے کہ اس وقت ان ”شیئرز“ کو خریدنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب یہ ہے کہ اس وقت اس کمپنی کے ”شیئرز“ کو اس کی اصل قیمت پر فروخت کرنا تو جائز ہے، لیکن کمی یا زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ وہ دس روپے کا ”شیئر“ اس کمپنی کے پاس موجود دس روپے ہی کی نمائندگی کر رہا ہے، لہذا اگر کوئی شخص دس روپے کا ”شیئر“ گیارہ روپے میں فروخت کرے گا تو ایسا کرنا جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے اس نے دس روپے دیکر اس سے گیارہ روپے لئے، اس لئے کہ کمپنی نے اس رقم سے کوئی چیز ابھی خریدی نہیں ہے، بلکہ ابھی تک وہ رقم اس کے پاس نقد کی ہی شکل میں موجود ہے۔

متاخرین شافعیہ کے نزدیک شیئرز کی خریداری کا جواز

جیسا کہ میں نے ابھی بتایا تھا کہ شافعیہ کے نزدیک ”شیئرز“ کی خرید و فروخت کسی صورت میں جائز نہیں ہونی چاہئے۔ لیکن ہمارے موجودہ دور کے علماء شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر ”شیئرز“ کی خرید و فروخت کو بالکل ناجائز قرار دے دیا جائے تو اس سے لوگوں کو تنگی اور پریشانی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ یہ موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی حصہ بن چکا ہے، اس لئے اس کی ممانعت کا قول اختیار کرنا مشکل ہے، اس لئے انہوں نے درمیان کی ایک صورت جواز کی نکالی، وہ یہ کہ اگر کسی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں عروض زیادہ ہیں اور نقد اور دیون کم ہیں۔ مثلاً اکیاون فیصد ۵۱٪ عروض ہیں اور انتخاب فیصد ۴۹٪ نقد اور دیون ہیں، تو ”شیئرز“ کی بیع جائز ہے، ”لان للاکثر حکم الكل“ اور اگر صورت حال اس کے برعکس ہے، مثلاً اکیاون فیصد نقد اور دیون ہیں، اور انتخاب فیصد عروض ہیں، تو پھر ”شیئرز“ کی بیع ان کی نزدیک جائز نہیں۔

باب ماجاء فی اشتراط الولاء والزجر عن ذلک

عن عائشة رضی اللہ عنہا انہا ارادت ان تشتري بريرة، فاشتراطوا الولاء، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اشتريها فانما الولاء لمن اعطى الثمن او لمن ولی النعمة ﴿۹۲﴾

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خریدنے کا ارادہ کیا تو حضرت بریرہ کے مالک نے ولاء کی شرط لگادی کہ ہم اس شرط پر فروخت کرتے ہیں کہ اس کی ولاء ہم کو ملے گی۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے جواب میں فرمایا کہ ان کو خریدلو، اس لئے کہ ”ولاء“ تو ہر صورت میں اسی کو ملے گی جس نے قیمت ادا کی، یا آپ نے یہ فرمایا کہ ”ولاء“ اس شخص کو ملے گی جو نعمت کا مالک ہوگا، یعنی جو آزاد کرے گا، لہذا ان کا یہ شرط لگانا باطل ہے۔

یہی وہ حدیث ہے جس سے استدلال کرتے ہوئے امام ابن ابی لیلیٰ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر بیع کے اندر کوئی شرط فاسد لگائی جائے تو شرط فاسد ہو جاتی ہے اور بیع اپنی جگہ درست ہی رہتی ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی بیع کو درست قرار دیا اور ولاء کی شرط کو باطل قرار دیا۔ حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم نے یہ جو کہا تھا کہ مقتضائے عقد کے خلاف جو شرط ہو اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، یہ اس وقت ہے جب عقد کے اندر ایسی شرط لگائی جائے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں ہو، اور اگر ایسی شرط ہے جس کا پورا کرنا بندے کے اختیار میں نہیں تو اس صورت میں شرط فاسد ہو جائے گی اور بیع درست ہو جائے گی۔ چونکہ یہاں بھی ”ولاء“ کے ملنے اور نہ ملنے میں بندے کا کوئی دخل نہیں ہے، بلکہ یہ تو شریعت نے خود ہی طے کر دیا ہے کہ ولاء کس کو ملے گی، لہذا اس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں، اس لئے اس شرط کے لگانے سے بیع باطل نہیں ہوگی بلکہ خود شرط ہی فاسد ہو جائے گی۔

باب (بلا ترجمہ)

عن حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث حکیم بن حزام یشتري له اضحیۃ بدینار، فاشتري اضحیۃ فاربح فیہا دینارا، فاشتري اخری مکانہا، فجاء بالاضحیۃ والدینار الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: ضح بالشاة وتصدق بالدينار: ﴿۹۳﴾

حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم نے مجھے ایک دینار میں ایک قربانی کا جانور خریدنے کے لئے بھیجا، میں نے ایک جانور خریدا، بعد میں مجھے اس میں ایک دینار کا نفع ہو گیا، (وہ اس طرح کہ راستہ میں مجھے ایک آدمی ملا، اس نے پوچھا کہ یہ جانور کتنے میں فروخت کرتے ہو؟ میں نے کہا کہ دو دینار میں فروخت کرتا ہوں۔ چنانچہ اس آدمی نے وہ جانور دو دینار میں خرید لیا، جس کی وجہ سے مجھے ایک دینار کا نفع ہو گیا) پھر میں نے ایک دینار میں ایک جانور اور خریدا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں وہ جانور اور ایک دینار لے کر حاضر ہو گیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بکری کی قربانی کر دو اور دینار کو صدقہ کر دو۔

قربانی کا جانور خریدنے سے متعین ہو گیا نہیں؟

دینار کو صدقہ کرنے کا جو حکم آپ نے فرمایا، حنفیہ کے نزدیک اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کوئی غنی اور مالدار ہے اور اس پر قربانی واجب ہے، اگر وہ قربانی کا جانور خرید لے گا تو وہ جانور قربانی کے لئے متعین نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اگر بعد میں وہ غنی چاہے تو اس جانور کے بدلے میں دوسرا جانور قربان کر سکتا ہے۔ لہذا اگر مالدار شخص اس جانور کو فروخت کر کے دوسرا جانور خرید لے تو بھی جائز ہے۔ لیکن اگر کوئی ایسا شخص قربانی کا جانور خرید لے جس پر قربانی واجب نہیں تھی، یا کوئی مالدار شخص نفلی قربانی کی نیت سے قربانی کا جانور خرید لے تو ان دونوں صورتوں میں خریدنے کے بعد وہ جانور قربانی کے لئے متعین ہو جاتا ہے، اب اس جانور کو فروخت کرنا یا اس کی جگہ دوسرا جانور بدلنا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس حدیث میں کہا جاسکتا ہے کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر قربانی واجب نہیں تھی، آپ تطوعاً قربانی فرما رہے تھے، لہذا اس جانور کو فروخت کرنا جائز نہیں تھا، اس لئے اس کے عوض جو دینار حاصل ہوا اس کو صدقہ کرنے کا حکم فرمایا۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قربانی واجب تھی تو اس صورت میں اگرچہ جانور کو فروخت کرنا جائز تھا، لیکن چونکہ آپ نے اس کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کا ارادہ کر لیا تھا، اس لئے جب وہ دینار دوبارہ واپس آگیا تو آپ نے اس کو صدقہ کرنا ہی مناسب سمجھا۔ خلاصہ یہ کہ پہلی صورت میں دینار کا صدقہ کرنا وجوب پر محمول ہوگا، اور دوسری صورت میں تبرع پر محمول ہوگا۔

اس باب کی دوسری حدیث

عن عروة البارقي رضي الله عنه قال: دفع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم دينارا لا يشتري له شاة، فاشتريت له شاتين فبعت احدهما بدينار، وجئت بالشاة والدينار الى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ما كان من امره فقال: بارك الله لك في صفقة يمينك فكان بعد ذلك يخرج الى كناسة الكوفة فيربح الربح العظيم فكان من اكثر اهل الكوفة مالا ﴿ (۹۴) ﴾

حضرت عروہ البارقی دو سرے صحابی ہیں، ان کے ساتھ بھی اس قسم کا واقعہ پیش آیا، وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک دینار دیا کہ میں آپ کے لئے ایک بکری خرید کر لاؤں، میں نے ایک دینار میں دو بکریاں خرید لیں، اور پھر ایک بکری ان میں سے ایک دینار میں فروخت کر دی، اور ایک بکری اور ایک دینار حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا، اور سارا قصہ بیان کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ہاتھ کے سودے میں برکت عطا فرمائے۔ اس دعا کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ صحابی بعد میں کوفہ کے مقام کناسہ میں جاتے اور بہت منافع کمایا کرتے تھے، چنانچہ وہ اہل کوفہ میں سب سے زیادہ مالدار ہو گئے۔

باب ماجاء في المكاتب اذا كان عنده ما يودي

عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اذا اصاب المكاتب حدا او ميراثا ورث بحساب ما عتق منه وقال النبي صلى الله عليه وسلم: يودي المكاتب بحصة ما ادى دية حر وما بقي دية عبد ﴿ (۹۵) ﴾

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اگر مکاتب کو کوئی حد پہنچ جائے یعنی وہ کسی جرم کا ارتکاب کر لے جس کے نتیجے میں اس پر حد واجب ہو جائے، یا اس کو کسی کی میراث حاصل ہو تو اس صورت میں وہ اپنے آزاد شدہ حصے کے حساب سے وارث ہو گا۔

مکاتب غلام بدل کتابت کی ادائیگی کے بقدر آزاد ہو جائے گا

یہ حدیث اس تصور پر مبنی ہے کہ مکاتب غلام بدل کتابت کا جتنا جتنا حصہ ادا کرتا جائے گا، اتنا اتنا حصہ اس مکاتب کا آزاد ہوتا جائے گا۔ مثلاً فرض کریں کہ ایک آقا نے اپنے غلام کو ایک ہزار روپے پر مکاتب بنادیا، اگر اس غلام نے پانچ سو روپے ادا کر دیئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آدھا آزاد ہو گیا۔ اگر اس وقت میں اس مکاتب نے ایسا جرم کر لیا جس کی سزا میں حد جاری کی جاتی ہے۔ مثلاً اس نے شراب پی لی، شراب کی حد آزاد کے لئے آبی (۸۰) کوڑے ہیں اور غلام کے لئے چالیس کوڑے ہیں، لیکن اس مکاتب غلام پر نصف حد آزاد کی اور نصف حد غلام کی جاری کی جائے گی، یعنی ساٹھ کوڑے لگائے جائیں گے، اس لئے کہ آزاد کی نصف حد چالیس کوڑے ہیں، اور غلام کی نصف حد بیس کوڑے ہیں، اور دونوں کو ملا کر ساٹھ ہو گئے، یہ اس لئے کہ یہ مکاتب نصف آزاد ہے اور نصف غلام ہے، اسی طرح عام حالات میں غلام وارث نہیں ہوتا، لیکن اگر یہ مکاتب غلام وارث ہو گیا تو نصف آزاد ہونے کی وجہ سے نصف میراث کا مستحق ہو گا۔

یہ حدیث منسوخ ہے

یہ حدیث کسی فقیہ کے نزدیک بھی معمول بہ نہیں، اس لئے کہ اسی باب کی دوسری احادیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف فرمادیا کہ:

﴿المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم﴾

یعنی مکاتب پورا غلام ہی رہتا ہے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے، صحابہ کرام کا عمل بھی اس پر رہا ہے۔ لہذا حدیث باب کے بارے میں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اس لئے کہ فقہاء اُمت میں سے کسی نے بھی اس پر عمل نہیں کیا، جو اس بات کی علامت ہے کہ فقہاء اُمت نے اس کو منسوخ سمجھا اور دوسری حدیث کو یعنی ”المکاتب عبد ما بقی علیہ درہم“ کو ناسخ قرار دیا۔

مکاتب پوری رقم ادا کرنے تک غلام ہی رہے گا

﴿عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخطب یقول: من کاتب

عبدہ علی مائۃ اوقیۃ فادھا الا عشرۃ اواق اوقال : عشرۃ
الدرہم ، ثم عجز فہور قیق ﴿۹۶﴾

حضرت عمرو بن شعیب اپنے باپ سے وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضور
اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے اپنے غلام کو سو اوقیہ چاندی کے
عوض مکاتب بنایا، پھر اس غلام نے بدل کتابت میں ۹۰ اوقیہ ادا کر دیے، صرف دس اوقیہ باقی رہ گئے،
یہ فرمایا کہ دس درہم باقی رہ گئے پھر وہ غلام باقی بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو پہلے کی طرح
غلام ہی سمجھا جائے گا۔ اس حدیث سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اوپر کی حدیث منسوخ
ہے۔

عن ام سلمۃ رضی اللہ عنہا قالت : قال رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم : اذا کان عند مکاتب احدنکن ما یودی
فلتحتجب منه ﴿۹۷﴾

حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
فرمایا کہ : جب تم میں سے کسی عورت کے مکاتب غلام کے پاس اتنا مال ہو جو وہ بدل کتابت کے طور
پر ادا کر سکے تو اس عورت کو چاہئے کہ وہ اس مکاتب غلام سے پردہ کرے۔ یہ حکم تقویٰ اور احتیاط
پر محمول ہے، اس لئے کہ وہ غلام غنقریب رقم ادا کر کے آزاد ہو جائے گا، اس کے بعد اس سے
تہوارا پردہ ہو جائے گا، اس لئے پہلے سے اس کی تیاری کرو اور پردہ شروع کر دو۔

باب ماجاء اذا افلس للرجل غریم فی جدد

عندہ متاعہ

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ علیہ وسلم
انہ قال : ایما امرأ افلس ، ووجد رجل سلعتہ عندہ بعینہا ،
فہو اولی بہا من غیرہ ﴿۹۸﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے
ارشاد فرمایا کہ : جب کوئی شخص مفلس اور دیوالیہ ہو جائے اور دوسرا شخص اس مفلس کے پاس اپنا
سامان بچینہ پائے تو وہ شخص اس مال کا دوسرے غراء کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے۔

مفلس کی تعریف اور اس کا حکم

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات ایک آدمی کے ذمے بہت سے لوگوں کے دیون واجب ہو جاتے ہیں، مثلاً وہ لوگوں سے قرضے لیتا رہا، یہاں تک کہ وہ قرضے بہت زیادہ ہو گئے اور بعد میں وہ ان قرضوں کو ادا کرنے سے عاجز ہو گیا اور اس کا تمام اثاثہ قرض کی ادائیگی کے لئے کافی نہیں ہے تو ایسی صورت میں قاضی اس شخص کو ”مفلس“ قرار دے دیتا ہے۔ اس عمل کو ”تقلیس“ کہا جاتا ہے، اور اردو میں اس کو ”دیوالیہ“ کہا جاتا ہے۔ اور اس کے بارے میں یہ اعلان کر دیا جاتا ہے کہ یہ شخص اب ”مفلس“ ہے۔ ”مفلس“ قرار دیے جانے کے وقت اس کی ملکیت میں جتنی املاک ہوتی ہیں قاضی ان کا انتظام خود سنبھال لیتا ہے، پھر ان املاک میں جو املاک اس کی ناگزیر ضروریات کی ہوتی ہیں، مثلاً کھانے پینے کی اشیاء اور پہننے کے کپڑے وغیرہ، ان املاک کو چھوڑ کر باقی تمام املاک کو فروخت کرنے کے بعد ان کی قیمت اس کے غراء کے درمیان قرضوں کے تناسب سے تقسیم کردی جاتی ہے۔ اس صورت میں کسی کو بھی اپنا پورا قرضہ واپس نہیں ملتا، لیکن ہر ایک کو کچھ نہ کچھ مل جاتا ہے، اب وہ غراء بقیہ قرض کا مطالبہ اس شخص سے نہیں کر سکتے تاوقتیکہ وہ مفلس شخص دوبارہ غنی اور مالدار نہ ہو جائے، مالدار ہونے کے بعد اس سے مطالبہ کیا جاسکے گا۔

اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا اختلاف

اس صورت میں تمام غراء حق کے اعتبار سے برابر ہوتے ہیں، ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن ایک صورت میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک غریم کو دوسرے غراء پر فوقیت اور ترجیح حاصل ہوگی۔ وہ صورت یہ ہے کہ مثلاً اس مفلس شخص نے تقلیس سے چند روز پہلے زید سے ایک گھوڑا خریدا اور ابھی اس کی قیمت ادا نہیں کی تھی کہ قاضی نے اس پر مفلس کا حکم لگادیا۔ اور اس وقت وہ گھوڑا اس کے پاس موجود تھا، اب زید اس گھوڑے کا زیادہ مستحق ہے، لہذا زید کو وہ گھوڑا مل جائے گا، اور یہ نہیں ہوگا کہ وہ گھوڑا بھی تمام املاک میں شامل ہو کر اس کو بھی فروخت کر دیا جائے، اور زید بھی دوسرے غراء کے ساتھ برابر کا شریک ہو جائے۔ یہ مسلک ائمہ ثلاثہ یعنی امام شافعی، امام مالک اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیع مکمل ہو جانے کے بعد وہ گھوڑا اب مشتری یعنی مفلس کی ملکیت میں آگیا، اور اس میں زید کی

ملکیت باقی نہیں رہی، لہذا اب نہ بھی اس گھوڑے میں دوسرے غراء کے ساتھ برابر کا شریک ہے، زید کو کوئی فوقیت اور ترجیح دوسرے غراء پر حاصل نہیں، لہذا جس طرح قاضی اس کی دوسری املاک کو بذریعہ نیلام فروخت کرے گا اسی طرح اس گھوڑے کو بھی فروخت کر دے گا، اور اس کی قیمت زید اور دوسرے تمام غراء میں ان کے دیون کے حصوں کے بقدر تقسیم کر دی جائے گی،

ائمہ ثلاثہ اور حنفیہ کا استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف صاف ارشاد فرمادیا کہ جو شخص مفلس ہو جائے، پھر کوئی شخص اپنا سامان اس کے پاس بعینہ پائے تو وہ شخص اس سامان کا دوسرے غراء کے مقابلے میں زیادہ مستحق ہے۔ اس کے مقابلے میں بعض حنفیہ کی طرف سے ایک حدیث پیش کی جاتی ہے، وہ یہ کہ:

﴿إِذَا مَرَّ بِأَمْرٍ أَوْ فُلْسٍ وَوَجَدَ رَجُلًا سَلَعَتْهُ عَنْدَهُ بَعِينَهَا فَهُوَ اسْوَدَّ لِلْغَرَمَاءِ﴾

علامہ ابن حزمؒ نے ”المحلی“ میں اس کو روایت کیا ہے۔ لیکن اس حدیث کی سند انتہائی کمزور اور ضعیف ہے، اس لئے کہ اس حدیث کا مدار نوح بن ابی مریم پر ہے جو غلط روایات نقل کرنے میں مشہور ہے، اس لئے یہ روایت قابل استدلال نہیں۔

حنفیہ کی تائید میں ایک حدیث سے استیناس

حنفیہ کا اصل استدلال تو اصول کلیہ سے ہے، لیکن میں اس میں استیناس کے لئے ایک اور حدیث کا اضافہ کرتا ہوں۔ یہ حدیث ترمذی کی کتاب الزکاة میں گزری ہے، وہ یہ ہے کہ ایک شخص پر پھل خریدنے کی وجہ سے بہت دیون ہو گئے اور پھل خریدنے کے بعد پیسے ادا نہیں کئے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس کی خبر پہنچی تو آپ نے غراء سے فرمایا:

﴿خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ لَكُمْ الْاَذْلَكَ﴾

یعنی جو کچھ اس کے پاس ہے وہ اس سے لے جاؤ، اس کے علاوہ تمہیں کچھ نہیں ملے گا۔ اس حدیث سے بطور استدلال نہیں بلکہ بطور استیناس کے کہتا ہوں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ جس شخص کو اس کا اپنا فروخت کیا ہوا پھل بعینہ مل جائے اس کو

تو اس کا مالک لے جائے، باقی مال دوسرے غراء آپس میں تقسیم کر لیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام غراء مال کے اندر برابر ہیں، کسی کو دوسرے پر ترجیح نہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کے جواب میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ اس میں بیع کا تو ذکر ہی نہیں ہے، بلکہ آپ نے تو یہ فرمایا کہ جو شخص اپنا سامان مفلس کے پاس بعینہ پائے وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ یہ بات تو ہم بھی مانتے ہیں مثلاً اس مفلس شخص نے کسی شخص سے کوئی چیز عاریت کے طور پر لے رکھی ہے، تو اب معیر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ چیز اسکے پاس سے اٹھا کر لے جائے، اس لئے کہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ چیز میری ملکیت ہے، دوسرے دانتین کا اس میں کوئی حق نہیں۔ یا مثلاً کسی نے اس مفلس کے پاس کوئی چیز امانت رکھوائی ہے، تو اب افلاس کے بعد مالک اس امانت کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ وہ اسی کی ملکیت ہے۔ یا مثلاً مفلس کوئی چیز غصب کر کے لے آیا ہے، اب منصوب منہ اس چیز کا زیادہ حقدار ہے، اس لئے کہ وہ اسی کی ملکیت ہے۔ لہذا حنفیہ حدیث باب کو عاریت، ودیعت اور غصب پر محمول کرتے ہیں۔ کیونکہ ان صورتوں میں مفلس کی ملکیت ان چیزوں پر آئی ہی نہیں بلکہ یہ بدستور اپنے مالکوں کی ملکیت میں ہیں۔ لہذا وہی ان کے حقدار ہوں گے۔

حنفیہ کی تائید ایک اور حدیث سے

اس کی تائید مسند احمد کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے، جو حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ:

﴿مَنْ سَرَقَ لَهُ مِثْلَهُ وَوَجَدَهُ عِنْدَ مِفْلَسٍ بِعَيْنِهِ فَهُوَ حَاقٌّ بِهِ
مِنْ غَيْرِهِ﴾ (۹۹)

یعنی اگر کسی شخص کا مال چوری ہو گیا پھر وہ مال مفلس کے پاس بعینہ مل گیا تو وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہے۔ اس روایت سے حنفیہ کے قول کی تائید ہوتی ہے۔

حدیث باب کے الفاظ سے حنفیہ کی تائید

دوسری تائید اس سے ہوتی ہے کہ حدیث باب کے الفاظ یہ ہیں کہ:

﴿وَجَدَ رَجُلٌ مِّلْعَتَهُ عِنْدَهُ بِعَيْنِهَا﴾

اس میں لفظ ”ملعتہ“ میں جو ضمیر لگی ہے وہ رجل کی طرف لوٹ رہی ہے، یعنی وہ شخص اپنا سلمان اس کے پاس پائے۔ اگر یہاں بیچ ہوتی تو بیچ کے بعد وہ سلمان اس کا نہ ہوتا، بلکہ اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتا۔ جس سے معلوم ہوا کہ وہ سلمان ابھی اسی کی ملکیت میں ہے، اور اس کی ملکیت میں اس وقت ہو گا جب وہ سلمان عاریت یا ودیعت یا غصب یا سرقہ کے ذریعہ سے مفلس تک پہنچا ہو، بیچ کے ذریعہ نہ پہنچا ہو۔

اسی طرح اس حدیث میں دوسرا لفظ آیا ہے، ”بعینہا“ اس سے بھی یہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں بیچ نہیں ہوئی، اس لئے کہ بیچ کے اندر ملک بدل جاتی ہے، اور تبدیل ملک سے تبدل عین ہو جاتا ہے۔ حدیث میں جب ”بعینہا“ کا لفظ استعمال ہوا تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابھی ملک نہیں بدلی بلکہ وہ چیز بدستور مالک ہی کی ملکیت میں ہے، مفلس کی ملکیت میں نہیں آئی۔

ائمہ ثلاثہ کے مزید استدلالات اور ان کا جواب

حنفیہ کے جواب میں ائمہ ثلاثہ کی طرف سے بعض ایسی روایات پیش کی جاتی ہیں جن میں ”بیچ“ کا لفظ صراحت کے ساتھ آیا ہے، اس لئے ان میں عاریت یا ودیعت یا غصب یا سرقہ وغیرہ کی تاویلات نہیں چل سکتیں۔ لیکن میں نے اپنی کتاب ”کملہ فتح الہلم“ میں ان تمام روایات کا استقصاء کرنے کی کوشش کی ہے جن میں بیچ کا لفظ وارد ہوا ہے، وہاں پر میں نے تحقیق کے بعد لکھا ہے کہ درحقیقت یہ راوی کا تصرف معلوم ہوتا ہے، کیونکہ صحیح روایات میں ثقہ راویوں میں سے اکثر نے ”بیچ“ کے لفظ کا ذکر نہیں کیا، کسی راوی نے یہ نہ سمجھتے ہوئے کہ یہ بیچ کے معنی میں ہے، تو روایت بالعمی کرتے ہوئے ”بیچ“ کے لفظ کا اضافہ کر دیا۔ البتہ دو حدیثیں جو بالکل صحیح ہیں اور ان میں بیچ کا لفظ آیا ہے وہ صحیح سند کے ساتھ مروی ہیں، ان کو ضعیف یا شاذ یا روایت بالعمی نہیں کہہ سکتے۔ (۱۰۰)

ائمہ مجتہدین کے اختلاف کی حقیقت

بہر حال: مسائل مجتہد فیہا میں کسی ایک جانب کو بالکلیہ درست ثابت کرنا کہ جس میں دوسری جانب کا احتمال ہی باقی نہ رہے یہ ممکن ہی نہیں، اگر ایسا ہوتا تو پھر ائمہ کے درمیان اختلاف ہی کیوں ہوتا، اس لئے کہ دلائل دونوں جانب ہیں، البتہ حنفیہ کا مذہب اصول کلیہ سے زیادہ قریب ہے، اور

احادیث کے بھی صراحتاً خلاف نہیں، ان میں حنفیہ کے بیان کردہ مذہب کا احتمال پوری طرح پایا جاتا ہے۔ لہذا اس کی وجہ سے حنفیہ پر ملامت کرنا کہ انہوں نے صحیح احادیث کو چھوڑ دیا ہے، یہ بات درست نہیں۔

باب ماجاء فی النہی للمسلم ان یدفع الی الذمی

الخمر الخ

عن ابی سعید رضی اللہ عنہ قال: کان عندنا خمر لیتیم، فلما نزلت المائدة سالت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عنہ وقلت: انه لیتیم قال: اهریقوہ ﴿۱۰۱﴾

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس ایک یتیم بچے کی شراب رکھی ہوئی تھی۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب شراب حرام نہیں ہوئی تھی۔ جب سورۃ مائدہ نازل ہوئی یعنی آیت حرمت شراب نازل ہوئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میرے پاس فلاں یتیم کی شراب رکھی ہوئی ہے، اس کا کیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو بھادو، "اھریقوا" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے، اصل میں "اریقوا" تھا اراق، یریق، اراقۃ، سے، خلاف قیاس "ھا" کا اضافہ کر دیا۔

شافعیہ کے نزدیک خمر سے سرکہ بنانا جائز نہیں

اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال فرمایا کہ اگر کسی مسلمان کے پاس کسی بھی طریقے سے شراب آجائے تو اس کا واحد مصرف یہی ہے کہ اس کو بھادے اور ضائع کر دے، اس کو سرکہ بنا کر استعمال کرنا جائز ہوتا تو آپ اس موقع پر ضرور اس کی اجازت دیدیتے، اس لئے کہ یہ ایک یتیم کا مال تھا اور یتیم کے مال میں سب سے زیادہ احتیاط سے کام لیا جاتا ہے کہ اس کو نقصان نہ پہنچے، لیکن آپ نے فرمایا کہ اس کو بھادو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سرکہ بنانا جائز نہیں۔

حنفیہ کے نزدیک سرکہ بنانا جائز ہے

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شراب کی حرمت اس لئے ہے کہ اس میں خمریت پائی

جاتی ہے، اب اگر کوئی شخص اس کی مابیت تبدیل کر کے اس کا سرکہ بنالے تو اس کا استعمال جائز ہے، کوئی گناہ نہیں۔ اس کی تائید میں حنفیہ نے ایک حدیث بھی پیش کی ہے جو حافظ زلیعی رحمۃ اللہ علیہ نے ”نصب الراية“ میں نقل کی ہے، وہ یہ ہے کہ:

﴿خَيْرُ الْخَلِّ خَلُّ الْخَمْرِ﴾

یعنی سب سے اچھا سرکہ وہ ہے جو شراب سے بنایا جائے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں حنفیہ یہ فرماتے ہیں کہ یہ بالکل ابتدائی دور کی بات ہے، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا غشاء یہ تھا کہ ایک مرتبہ شراب کی تشنّج اور برائی لوگوں کے دلوں میں اس طرح راسخ کر دی جائے کہ کسی کے دل میں اس کی طرف ادنیٰ میلان بھی باقی نہ رہے، یہی وجہ ہے کہ ابتدائی دور میں شراب کے برتنوں تک کو توڑ دینے کا حکم دیدیا گیا تھا۔ اس وجہ سے آپ نے اس کو بھادینے کا حکم فرمایا، لیکن بعد میں جب شراب کی شناعیت دلوں میں راسخ ہو گئی تو جہاں بہت سے احکام منسوخ ہوئے تو ان میں شراب بھادینے کا اور برتن توڑ دینے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا۔ لہذا اب اس کو سرکہ بنا کر استعمال کرنے کی اجازت ہو گئی۔ (۱۰۲)

باب بالترجمة

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا امانة الى من ائتمنک ولا تخن من خانک ﴿۱۰۳﴾

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: اس شخص کو امانت ادا کر دو جس نے تمہارے پاس کوئی چیز امانت رکھی ہے، اور جس شخص نے تمہارے ساتھ خیانت کی ہے اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔ یعنی اگر کوئی شخص تمہارے کسی مال میں خیانت کرتا ہے تو تم اس سے بدلہ لینے کے لئے یہ نہ سوچو کہ اس نے چونکہ میرے ساتھ خیانت کی ہے لہذا میں بھی اس کے ساتھ خیانت کروں، بلکہ یہ سوچو کہ اس کا عمل اس کے ساتھ ہے، تمہارا عمل تمہارے ساتھ ہے، اس کو اس کی خیانت کا گناہ ملے گا، اس لئے تم اس کے ساتھ امانت کا معاملہ کرو اور خیانت نہ کرو۔

”مسئلہ الظفر“ میں امام مالک ”کامسک“

اس حدیث کا جو دوسرا جزء ہے یعنی ”ولا تخن من خانک“ اس سے امام مالک رحمۃ اللہ

علیہ نے ”مسئلہ الظفر“ میں اپنے مسلک پر استدلال فرمایا ہے ”مسئلہ الظفر“ ایک مسئلے کا لقب ہے، وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کا کچھ مال دوسرے شخص کے ذمے واجب ہے، وہ مدیون اس مال کو ادا نہیں کر رہا ہے، اب اگر اس دائن کے پاس مدیون کا کوئی بھی مال کسی بھی طریقے سے آجائے تو اب سوال یہ ہے کہ کیا دائن کے لئے یہ جائز ہے کہ مدیون کا جو مال اس کے ہاتھ آیا ہے، اس میں سے اپنا حق وصول کر لے؟ اس مسئلہ کو ”مسئلہ الظفر“ کہا جاتا ہے، وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس میں دائن کسی طرح مدیون کا مال حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مدیون کا مال کسی طرح دائن کے ہاتھ آجائے تو دائن کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنا حق اس مال میں سے وصول کرے، بلکہ اس دائن پر واجب ہے کہ اس کے ہاتھ مدیون کا جو مال آیا ہے وہ مدیون کی امانت ہے، لہذا اس کو واپس کرے، پھر اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے، لیکن خود سے اس کو اپنے پاس رکھ لینا جائز نہیں۔ اور حدیث باب کے دوسرے جملے سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

﴿وَلَا تَخْنِ مِنْ خَانِكَ﴾

یعنی جو تم سے خیانت کرے تم اس سے خیانت مت کرو۔ وہ دین ادا نہ کر کے تمہارے ساتھ خیانت کر رہا ہے لیکن تم اس کے ساتھ خیانت مت کرو۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک اور استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر دائن کے پاس مدیون کا مال کسی طرح بھی ہاتھ آجائے تو دائن اس میں سے اپنا دین وصول کر لے، خواہ وہ مال اس دین کی جنس سے ہو جو مدیون پر واجب ہے یا اس کی جنس سے نہ ہو، دونوں صورتوں میں ان کے نزدیک اس کو یہ حق حاصل ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ حضرت حندہ زوجہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے واقعہ سے استدلال فرماتے ہیں، وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت ہندہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امیرے شوہر بخیل ہیں جس کی وجہ سے میرا اور میری اولاد کا نفقہ صحیح طریقے سے نہیں دیتے، کیا میرے لئے یہ جائز ہے کہ ان کے مال میں سے بقدر نفقہ کچھ لے لیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

﴿خدی مایکفیک و ولدک بالمعروف﴾ (۱۰۴)

یعنی معروف طریقے پر جتنا تمہارے اور تمہاری اولاد کے نفقہ کے لئے کافی ہو اتنا لے لیا کرو۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ہندہ کو اس بات کی اجازت دیدی کہ وہ اپنا نفقہ اپنے شوہر کے مال سے وصول کر لیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ دائن اپنا حق مدیون کے مال سے وصول کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک دونوں کے درمیان ہے، وہ یہ کہ دائن کے پاس اس کے قبضے میں مدیون کا جو مال آیا ہے، اگر وہ اس کے دین کی جنس میں سے ہے، تب تو دائن کو اس میں سے لینا جائز ہے، مثلاً دین نقد کی شکل میں ایک ہزار روپے تھے، اور دائن کے پاس کچا ذریعے سے مدیون کے ایک ہزار روپے آگئے، تو اب دائن کے لئے جائز ہے کہ ایک ہزار روپے سے اپنا دین وصول کر لے۔ لیکن اگر وہ مال جو دائن کے ہاتھ آیا ہے، دین کی جنس سے نہیں ہے بلکہ کسی اور جنس سے ہے، مثلاً دین ایک ہزار روپے تھا، اور دائن کے پاس مدیون کے کپڑے آگئے، تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں، لہذا وہ کپڑے مدیون کو واپس کرے گا، اور پھر اس سے دین کا مطالبہ کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ جنس متحد ہونے کی صورت میں دین وصول کرنے کے جواز پر تو حضرت ہندہ زوجہ ابوسفیان رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے مذکورہ بالا واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے نفقہ وصول کرنے کی اجازت دے دی۔ اس لئے کہ نفقہ جو تھا وہ بھی نقد تھا، اور وہ رقم جو ان کے پاس تھی وہ بھی نقد کی شکل میں تھی، اس لئے آپ نے اس سے دین وصول کرنے کی اجازت دے دی۔ اور غیر جنس سے دین وصول کرنا اس لئے جائز نہیں کہ اگر دین مثلاً نقد تھا اور کپڑے ہاتھ آگئے، تو اس صورت میں دائن اس وقت تک اپنا دین وصول نہیں کر سکے گا جب تک وہ ان کپڑوں کو فروخت نہیں کرے گا، اور اس صورت میں غیر کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنا لازم آئے گا، اور جب تک مالک اجازت نہ دے اس وقت تک

بیع بھی درست نہیں ہوتی، اس لئے غیر جنس سے دین وصول کرنا جائز نہیں۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کے الفاظ ”ولاتخن من خانك“ کا تعلق ہے جس سے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ استدلال فرما رہے ہیں تو اس کا جواب یہ دونوں حضرات یہ دیتے ہیں کہ حدیث کے الفاظ سے یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ جو شخص اپنا دین وصول کر رہا ہے وہ خیانت نہیں کر رہا ہے اور حدیث باب میں ممانعت ”خیانت“ کی ہے، لہذا یہ صورت ”ولاتخن من خانك“ میں داخل نہیں۔ اس حدیث کا صحیح محمل یہ ہے کہ مدیون نے دائن کو قرض کی ادائیگی میں بہت تنگ کیا، بالآخر اس نے ادا کر ہی دیا، اب دائن کے پاس کسی طرح مدیون کا مال آگیا، اب وہ بھی اسے انتقاماً تنگ کرتا ہے تو اس سے منع کیا گیا ہے۔

متاخرین حنفیہ کا فتویٰ شافعیہ کے قول پر ہے

حنفیہ کا اصل مسلک وہی ہے جو میں نے اوپر بیان کیا کہ موافق جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز ہے، اور مخالف جنس کی صورت میں دین وصول کرنا جائز نہیں۔ لیکن متاخرین حنفیہ نے اس مسئلہ میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اس زمانے میں لوگوں نے خیانتیں زیادہ کرنا شروع کر دی ہیں اور دوسروں کے حقوق دبا کر بیٹھ جاتے ہیں جس کی وجہ سے لوگوں کو اپنا حق وصول کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ پہلے زمانے میں تو قاضی کی عدالت میں جا کر مقدمہ کر دیا جاتا تھا اور پورا حق وصول ہو جاتا تھا لیکن آج کل عدالت کے ذریعہ اپنا حق وصول کرنا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے، اس لئے لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اس ضرورت کے پیش نظر متاخرین حنفیہ نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ دیتے ہوئے فرمایا کہ اب جس قسم کا بھی مدیون کا مال ہاتھ آجائے اس سے اپنا دین وصول کرنا دائن کے لئے جائز ہے۔ (۱۰۵)

باب ماجاء ان العارية موداة

عن ابی امامۃ رضی اللہ عنہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی خطبته عام حجة الوداع:

العاریة موداة والزعم غارم والدين مقضى ﴿۱۰۶﴾

حضرت ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو حجۃ الوداع کے سال اپنے خطبے میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ عاریت واجب الاداء ہے، یعنی جب کوئی شخص کسی سے کوئی چیز عاریت پر لے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے معیر کو وہ چیز واپس کرے۔ اور جو شخص کوئی کفالت لے تو وہ دین دار ہے، یعنی اس پر لازم ہے کہ کفالت کو ادا کرے۔ اور جس شخص کے ذمے کوئی دین ہے تو اس پر واجب ہے کہ وہ اس کو ادا کرے۔

شافعیہ کے نزدیک ”عاریت“ مضمون ہوتی ہے

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تین جملے ارشاد فرمائے۔ ایک عاریت کے بارے میں، ایک کفالت کے بارے میں، اور ایک دین کے بارے میں۔ ان میں سے کفالت اور دین کے بارے میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں، لیکن ”العاریة موداة“ کے جملے کی تشریح کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، کہ ”عاریت“ مستعیر پر مضمون ہوتی ہے، یعنی ان کے نزدیک ”عاریت“ اور ”دین“ میں کوئی فرق نہیں، لہذا اگر کسی شخص نے کوئی چیز عاریت پر لی اور وہ چیز مستعیر کی تعدی کے بغیر بھی ہلاک ہو جائے تو بھی اس پر لازم ہوگا کہ وہ اس چیز کا ضمان معیر کو ادا کرے، گویا کہ ان کے نزدیک عاریت کی چیز پر مستعیر کا قبضہ ”قبضہ ضمان“ ہے، اور حدیث باب سے استدلال فرماتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ”العاریة موداة“ یعنی عاریت واجب الاداء ہے، اور ہر حال میں معیر کو لوٹانا ضروری ہے، چاہے تعدی سے ہلاک ہو جائے یا بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے۔

حنفیہ کے نزدیک ”عاریت“ امانت ہے

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، کہ ”عاریت“ پر مستعیر کا قبضہ ”قبضہ امانت“ ہے، لہذا اگر مستعیر کی کسی تعدی کی وجہ سے وہ ہلاک ہو جائے تو اس کے ذمے اس کا ضمان آئے گا، لیکن اگر بغیر تعدی کے آفتِ سماوی کی وجہ سے وہ ”عاریت“ ہلاک ہو گئی، یا کوئی چوری کر کے لے گیا، حالانکہ اس نے اس کی حفاظت کا اہتمام کیا تھا تو اس صورت میں مستعیر پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ حنفیہ بھی حدیث باب کے الفاظ ”العاریة موداة“ سے استدلال کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ اس

حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ادا“ کا لفظ استعمال فرمایا ”قضاء“ کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، جبکہ دین کے اندر ”قضاء“ کا لفظ استعمال کرتے ہوئے فرمایا: ”الدین مقضی“ اور ”ادا“ اور ”قضاء“ میں فرق ہے، ”ادا“ کہا جاتا ہے ”تسلیم عین ماوجب“ کو اور قضاء کہا جاتا ہے۔: ”تسلیم مثل ماوجب“ کو۔ اور ”عاریت“ میں ”تسلیم عین ماوجب“ ضروری ہے، لہذا جب تک عین باقی ہے اس وقت تک اس کا عین واپس کرنا ضروری ہے، اس میں آپ نے ”قضاء“ کا حکم نہیں دیا کہ اگر ”عین“ موجود نہ ہو تو اس کے مثل ادا کرنا ضروری ہے، جبکہ دین کے اندر آپ نے ”قضاء“ کا حکم دیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ”عین“ موجود نہ ہو تب بھی اس کا مثل یعنی ”ضمنان“ ادا کرے گا، لہذا ”ضمنان“ کا حکم دین میں ہے، عاریت میں نہیں۔ (۱۰۷)

اس باب کی دوسری حدیث

عن قتادة عن الحسن عن سمرة رضي الله عنه عن النسي صلي الله عليه وسلم قال: على الهد ما اخذت حتى تودي قال قتادة: نسي الحسن فقال: هو امينك لا ضمان عليه يعني العارية (۱۰۸)

حضرت قتادہؓ حضرت حسن بصریؒ سے اور وہ حضرت سمرة رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: انسان کے ہاتھ پر واجب ہے وہ چیز جو اس نے لی، پہلے تک کہ وہ اس کو ادا کرے۔ ”یہ“ سے مراد ”یہ مستعیر“ ہے۔ اس حدیث کو حضرت قتادہؓ حضرت حسن بصریؒ سے روایت کر رہے ہیں، چنانچہ حضرت قتادہؓ نے اس کو روایت کرنے کے بعد فرمایا کہ حضرت حسن بصریؒ اس حدیث کو بھول گئے، جس کی وجہ سے بعد میں انہوں نے فرمایا کہ وہ مستعیر تمہارا امین ہے، اس پر کوئی ضمان واجب نہیں۔

حضرت قتادہؓ کا حضرت حسن بصریؒ پر اعتراض

حضرت حسن بصریؒ رحمۃ اللہ علیہ کا بھی وہی مسلک تھا جو حنفیہ کا مسلک ہے، یعنی عاریت پر مستعیر کا قبضہ ”قبضہ امانت“ ہے۔ حضرت قتادہؓ جو حضرت حسن بصریؒ رحمۃ اللہ علیہ سے اس حدیث کو روایت کر رہے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصریؒ رحمۃ اللہ علیہ جو میرے استاذ ہیں، انہوں نے خود مجھ سے یہ روایت بیان کی تھی کہ:

﴿عَلَى الْبِدَا مَا اخَذَتْ حَتَّى تُودَى﴾

جس کا مطلب حضرت قتادہؓ کے خیال میں یہ تھا کہ مستعیر کے ذمے ضمان واجب ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو بھول گئے، جس کی وجہ سے آپ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ:

﴿هُوَ أَمِينُكَ لَا ضَمَانَ عَلَيْهِ﴾

وہ تمہارا امین ہے، اس پر کوئی ضمان واجب نہیں۔ گویا کہ حضرت قتادہؓ نے اپنے استاذ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ پر یہ اعتراض کیا کہ انہوں نے حالانکہ یہ حدیث روایت کی تھی، لیکن اس کے باوجود وہ عاریت کے مضمون ہونے کے قائل نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں وہ یہ حدیث بھول گئے، اگر یہ حدیث ان کو یاد ہوتی تو وہ عاریت کو ”مضمون“ قرار دیتے۔

حضرت حسن بصریؓ کا مسلک

یہ حضرت قتادہؓ کا اپنا خیال ہے جس کا انہوں نے اظہار فرمایا، لہذا یہ ضروری نہیں ہے کہ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث کو بھول گئے ہوں، بلکہ ظاہر یہی ہے کہ یہ حدیث ان کو یاد تھی، البتہ انہوں نے اس حدیث کو اسی معنی پر محمول کیا ہو جس پر حنفیہ نے محمول کیا ہے، وہ یہ کہ وہ عاریت کی چیز جب تک موجود ہے اور ہلاک نہیں ہوئی، اس وقت تک لینے والے پر واجب ہے کہ وہی چیز واپس لوٹائے۔ اس میں ضمان کا کوئی ذکر نہیں۔

قولہ الا ان یخالف

مگر یہ کہ وہ معیر کی ہدایات کی مخالفت کرے تو اس صورت میں اس پر ضمان آجائے گا، مثلاً معیر نے اپنی سائیکل عاریت پر دیتے ہوئے اس سے کہا کہ تم اس سائیکل کو کچے میں مت چلاؤ، اب اگر مستعیر نے اس ہدایت کی مخالفت کرتے ہوئے کچے میں لے گیا اور اس کی وجہ سے سائیکل کو نقصان ہو گیا تو اب مستعیر پر ضمان آئے گا، اس لئے کہ اس نے تعدی کی ہے اور معیر کی ہدایت کی مخالفت کی ہے۔

باب ماجاء فی الاحتکار

﴿عَنْ مَعْمَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فُضْلَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ:

سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یحتکر
الا خا طی، فقلت لسعید: یا ابا محمد انک تحتکر قال:
ومعمر قد کان یحتکر ﴿۱۰۹﴾

حضرت معمر بن عبد اللہ بن فضلہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ احتکار نہیں کرتا مگر گناہ گار۔ مطلب یہ ہے کہ احتکار کرنا گناہ ہے۔ ”احتکار“ کے معنی ہیں کہ ”کسی چیز کی ذخیرہ اندوزی اس نیت سے کرنا کہ میں اس وقت اس کو نکالوں گا جب بازار میں اس کی قلت بہت زیادہ ہو جائے گی، اور اس کی وجہ سے میں لوگوں سے زیادہ قیمت وصول کر سکوں گا۔ اس کو ”احتکار“ اور ذخیرہ اندوزی کہتے ہیں، یہ ذخیرہ اندوزی انسان کی ضرورت کی اشیاء میں بھی ہوتی ہے اور جانوروں کے کھانے کی اشیاء میں بھی ہوتی ہے۔ ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ذخیرہ اندوزی کرنے والے پر لعنت بھی فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا: ”المحتکر ملعون“۔

کن اشیاء کا احتکار جائز نہیں؟

کھانے پینے کی اشیاء میں تمام فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان میں احتکار جائز نہیں۔ لیکن ان کے علاوہ دوسری اشیاء میں احتکار جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک غذائی اجناس کے علاوہ دوسری اشیاء میں احتکار جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک احتکار ہر ضرورت کی چیز میں ناجائز ہے۔ جو حضرات فقہاء احتکار کو غذائی اجناس کے ساتھ خاص کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ”احتکار“ کا لفظ لغت میں غذائی اجناس کی ذخیرہ اندوزی ہی پر دلالت کرتا ہے، دوسری اشیاء کی ذخیرہ اندوزی پر ”احتکار“ کا لفظ دلالت نہیں کرتا۔ اس لئے صرف غذائی اجناس کے احتکار کی ممانعت ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غذائی اجناس میں احتکار کی ممانعت کی جو علت پائی جا رہی ہے وہ یہ کہ لوگوں کو اس چیز کی ضرورت ہے، لیکن منکر نے لوگوں سے اس کے منہ مانگے دام وصول کرنے کی خاطر اپنے گودام میں اس کا ذخیرہ کیا ہوا ہے، تو یہ علت جس طرح غذائی اجناس میں پائی جاتی ہے اسی طرح دوسری اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے، اس لئے تمام ضرورت کی اشیاء میں احتکار ناجائز ہے۔

احتکار کی ممانعت کی علت ”ضرر“ ہے

لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ ”احتکار“ کی ممانعت اسی وقت ہے جب اس کی ذخیرہ اندوزی کی وجہ سے عوام کو ضرر پہنچے، عوام کو اس چیز کی ضرورت ہو، اور یہ شخص اس کو فروخت کرنے کے لئے نہ نکالے۔ لیکن اگر اس شخص کی ذخیرہ اندوزی سے عوام کو ضرر نہیں پہنچ رہا ہے، بلکہ بازار میں اس چیز کی فراوانی ہے تو اس صورت میں ذخیرہ اندوزی کرنے کی ممانعت نہیں اور اس پر کوئی گناہ نہیں۔ گناہ اس وقت ہے جب لوگ ضرورت مند ہوں اور یہ شخص گرانی پیدا کرنے کے لئے ذخیرہ اندوزی کر رہا ہو۔ (۱۱۰)

انسان کی ”ملکیت“ پر شرعی حدود و قیود

یہ حدیث اس اصول کی طرف واضح دلالت کرتی ہے جو اصول میں نے آپ کو کتاب الیوم کے شروع میں بتایا تھا، وہ یہ کہ ویسے تو اللہ تعالیٰ نے مالک کو اپنی ملکیت میں تصرف کرنے کا پورا اختیار دیا ہے کہ وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے، وہ بالکل آزاد ہے، لیکن شریعت نے ”مالک“ کو کچھ قیود اور شرائط کا پابند کیا ہے، وہ یہ کہ اپنی ملکیت میں ایسا تصرف کرنا کہ اس کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بالخصوص معاشرے کے عوام کو ضرر اور نقصان پہنچے، ایسے تصرف کو شریعت نے ممنوع قرار دیدیا، جس سے معلوم ہوا کہ اسلام میں ملکیت بے لگام اور بے حدود و قیود نہیں، بلکہ حدود و قیود کی پابند ہے۔ اور اسلام اور سرمایہ دارانہ نظام میں یہی فرق ہے، سرمایہ دارانہ نظام میں ملکیت کسی حد اور قید کی پابند نہیں، لیکن اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اصل میں مال اللہ کی ملکیت ہے، اس نے وہ مال تمہیں دیکر تمہیں مالک بنادیا، لیکن یہ ملکیت کا حق اللہ تعالیٰ کے احکام کے تابع ہے، اور اس کا پابند ہے، اس لئے احتکار سے شریعت نے منع کیا ہے۔

فقلت لسعيد: يا ابا محمد انك تحتكر

محمد بن ابراہیم جو اس حدیث کے راوی ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ جب حضرت سعید بن مسیبؓ سے میں نے یہ حدیث سنی تو میں نے ان سے کہا کہ اے ابو محمد! آپ تو احتکار کرتے ہیں؟ تو جواب میں حضرت سعید بن مسیبؓ نے فرمایا کہ میرے استاذ حضرت معمر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی احتکار کیا کرتے تھے۔ مطلب ان کا یہ تھا کہ ہم لوگ ایسی اشیاء کا ایسے اوقات میں احتکار کرتے ہیں

جس کی وجہ سے عوام کو ضرر نہ پہنچے۔ چنانچہ حضرت سعید بن مسیبؓ سے مروی ہے کہ وہ زیتون اور درخت سے گرنے والے پتے جو چوپائے کی غذا کے طور پر استعمال کئے جاتے ہیں، ان کا احکار کیا کرتے تھے۔

باب ماجاء فی بیع المحفلات

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تستقبلوا السوق ولا تحفلوا، ولا ینفق بعضکم لبعض ﴿۱۱۱﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ”تلقی الجلب“ مت کرو، اس کی تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ اور اونٹوں میں تحفیل مت کرو، یعنی جس طرح بکری کے اندر تقریر کرنا جائز نہیں کہ اس کا دودھ نہ نکالنا تاکہ اس کے تھن دیکھ کر خریدنے والے کو دھوکہ لگ جائے، یہ عمل اونٹنی کے اندر مت کرو۔ اور تم میں سے کوئی شخص دوسرے کے لئے سلان کو رواج نہ دے، یعنی دوسرے کا سلان بیچنے کے لئے جھوٹ موٹ زیادہ قیمت نہ لگائے، مثلاً ایک شخص دکان پر آیا اور ایک چیز کی خریداری کے لئے بھاؤ تاؤ کرنے لگا، اتنے میں تیسرا شخص درمیان میں آکر اسی چیز کو زیادہ قیمت پر خریدنے کی پیش کش کر دے تاکہ خریدار کو دھوکہ دیدے، حالانکہ اس تیسرے شخص کو خریدنا مقصود نہیں ہے۔ اس کو ”غش“ کہا جاتا ہے، حدیث کے آخری جملے میں اسی کی ممانعت فرمائی ہے۔“

باب ماجاء فی الیمین الفاجرة یقتطع بہا مال

المسلم

عن عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من حلف علی یمین وهو فیہا فاجر، لیقتطع بہا مال امرء مسلم لقی اللہ وهو علیہ غضبان ﴿۱۱۲﴾

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کوئی قسم کھائے اور وہ قسم کھانے میں جھوٹا ہو تاکہ اس قسم کے ذریعہ کسی

مسلمان کا مل لے اڑے تو وہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ سے اس حل میں ملاقات کرے گا کہ اللہ تعالیٰ اس پر غضبناک ہوں گے۔ حضرت اشعث اس وقت مجلس میں موجود تھے، انہوں نے یہ حدیث سن کر فرمایا کہ: خدا کی قسم، یہ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے بارے میں بیان فرمائی تھی، اس طرح کہ میرے اور ایک یہودی کے درمیان ایک زمین کا جھگڑا تھا، اس نے وہ زمین دینے سے انکار کر دیا تو میں نے اس یہودی کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آپ نے مجھ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس گواہ ہیں؟ میں نے کہا نہیں، آپ نے اس یہودی سے فرمایا کہ تم قسم کھاؤ، میں نے عرض کیا کہ حضور یہ تو یہودی ہے، یہ جھوٹی قسم کھا کر میرا مل لے اڑے گا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْعُرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ لَمَنَا قَلِيلًا﴾

(آل عمران: ۷۷)

باب ماجاء اذا اختلف البيعان

﴿عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا اختلف البيعان، فالقول قول البائع والمبتاع بالخيار﴾ (۱۱۳)

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب بیع کے بعد متباہین کے درمیان کوئی اختلاف پیدا ہو جائے، مثلاً بیع یا مثنیٰ کی مقدار پر اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں بائع کا قول معتبر ہوگا۔ قول معتبر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری کے پاس بیع کی مقدار کے سلسلے میں بینہ ہے تو وہ بینہ پیش کرے اور اپنے دعوے کو ثابت کرے، اور اگر بینہ نہیں ہے تو پھر بائع کو قسم دی جائے گی، وہ جتنی مقدار پر قسم کھالے گا اتنی مقدار پر بیع منعقد ہو جائے گی۔ البتہ اس صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا، چاہے تو اس مقدار پر بیع کو باقی رکھے یا بیع کو فسخ کر دے۔

بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں، بعض صورتوں میں بائع کا قول معتبر ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مشتری کا قول معتبر ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں دونوں سے قسم لیکر بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے۔ اس حدیث میں صرف ایک صورت کا بیان ہے، تفصیل نہیں ہے۔

باب ماجاء فی بیع فضل الماء

عن ایاس بن عبد المزنی رضی اللہ عنہ قال: لہی النبی

صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الماء ﴿۱۱۳﴾

حضرت ایاس بن عبد المزنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کی بیع سے منع فرمایا۔

کون سے پانی کو فروخت کرنا جائز نہیں؟

پانی کی بیع مختلف طریقوں سے ہو سکتی ہے اور ہر ایک کا حکم الگ ہے، جو پانی دریاؤں اور سمندروں اور نہروں میں ہوتا ہے وہ مباح عام ہے، ہر شخص کو اس سے استفادہ کرنے کا حق حاصل ہے، لہذا اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ حدیث باب کا ایک محمل تو یہی پانی ہے۔ دوسرے اس بات پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص مذکورہ بالا مباح پانی کو بھر کر اپنے پاس رکھ لے، اور اس پانی کا اپنے برتن میں یا اپنے حوض اور ٹنگی میں احراز کر لے تو وہ شخص پانی کا مالک بن جاتا ہے۔ اب اس صورت میں اس پانی کو فروخت کرنا جائز ہے، اور حدیث باب میں پانی بیچنے کی جو ممانعت ہے وہ اس قسم کے پانی پر لاگو نہیں ہوتی۔

ذاتی کنویں کے پانی کی بیع میں فقہاء کا اختلاف

تیسری صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا اپنا ذاتی کنواں ہے، اس ذاتی اور مملوک کنویں کے پانی کو فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔ قول فیصل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پینے کے لئے پانی مانگ رہا ہے یا جانوروں کو پلانے کے لئے، اور وقتی ضرورت پوری کرنا چاہتا ہے تو ایسے شخص کے ہاتھ پانی فروخت کرنا جائز نہیں بلکہ اس کو مفت دے دینا چاہئے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے پاس جمع کرنے کے لئے اور اپنے پاس ذخیرہ کرنے کے لئے پانی مانگ رہا ہے، یا اپنے کھیتوں کو سیراب کرنے کے لئے پانی مانگ رہا ہے تو اس صورت میں اس کو مفت دینا ضروری نہیں۔ البتہ کھیتوں کی سیرابی کے لئے جو پانی لیا جاتا ہے فقہاء کرام نے اس کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ اس کی بیع درست نہیں، لیکن اس کی بیع درست نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ پانی کی بیع ناجائز ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ کھیتوں کے سیراب کرنے کے لئے جو پانی دیا جائے گا اس کی مقدار کا

تقین کرنا مشکل ہے جس کی وجہ سے منع مجہول ہوگی، لہذا اس جہالت کی وجہ سے اس کی بیع سے منع کیا گیا، لیکن اگر کوئی طریقہ ایسا نکل آئے جس کی وجہ سے پانی کی مقدار متعین ہو سکے تو اس صورت میں اس پانی کی بیع جائز ہوگی۔

حنفیہ کا اصل مسلک تو بیع الماء کے ناجائز ہونے کا ہے، لیکن بعض متأخرین حنفیہ نے اس کی اجازت دی ہے، اس لئے جہاں ضرورت نہ ہو وہاں پانی خریدنے سے احتیاط کرنی چاہئے، لیکن جہاں پانی حاصل کرنے کا بیع کے علاوہ کوئی اور طریقہ نہ ہو اور ضرورت شدید ہو تو اس صورت میں متأخرین حنفیہ کے قول پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔ (۱۱۵)

خود رو گھاس سے روکنے کے لئے حیلہ کرنا

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یمنع فضل الماء لیمنع بہ الکلاء ﴿۱۱۶﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: لوگوں کو بچے ہوئے پانی سے منع نہ کیا جائے گھاس سے منع کرنے کی خاطر۔ مطلب یہ ہے کہ خود رو گھاس تو مباح عام ہوتی ہے، چاہے وہ گھاس کسی شخص کی ذاتی زمین میں پیدا ہو جائے وہ گھاس مباح عام ہے، زمین کے مالک کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو اس گھاس کے کاٹنے سے روک دے اور منع کر دے، اب اگر کوئی شخص اس گھاس پر اپنے مویشی چراتا ہے تو اس کے لئے مویشی چرانا بھی جائز ہے۔ لیکن مالک زمین گھاس سے منع کرنے کے لئے یہ حیلہ کرتا ہے کہ مویشی کے مالک سے کہتا ہے کہ ٹھیک ہے، مویشی چرانے کی تو اجازت ہے، لیکن بعد میں تمہارے جانوروں کو پانی پینے کی اجازت نہیں دیں گے۔ ظاہر ہے کہ جب پانی پینے کی اجازت نہیں ملے گی تو لوگ اپنے مویشی بھی وہاں پر چرانے کے لئے نہیں لائیں گے، اس طرح یہ گھاس سے منع کرنے کا ایک حیلہ ہو جائے گا۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیلے سے منع فرمایا کہ یہ حیلہ کرنا بھی درست نہیں، اس لئے کہ جب خود رو گھاس مباح عام ہے تو پھر پانی پلانے کی اجازت بھی دے دینی چاہئے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ عسب الفحل

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: نہی النبی صلی اللہ

علیہ وسلم عن عسب الفحل ﴿۱۱۷﴾

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عسب الفحل سے منع فرمایا ہے۔ ”عسب الفحل“ کا مطلب یہ ہے کہ نر مادہ کے ساتھ جفتی کرے، مثلاً گائے کا مالک یہ چاہتا ہے کہ میری گائے حاملہ ہو جائے، اور اس کے پاس کوئی بیل موجود نہیں ہے تو وہ بیل کے مالک سے کہتا ہے کہ تم اپنا بیل بھیج دو تاکہ وہ بیل گائے کے ساتھ جفتی کرے، اور اس کے نتیجے میں وہ حاملہ ہو جائے۔ اس پر بیل کا مالک کرایہ وصول کرتا ہے، یہ کرایہ وصول کرنا بیل کے مالک کے لئے جائز نہیں۔ اس کو ”عسب الفحل“ کہتے ہیں۔ حدیث باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔

بیل کے مالک کا اعزاز و اکرام جائز ہے

عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ ان رجلاً من کلاب سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عسب الفحل، فنہاہ، فقال یا رسول اللہ ان نظرق الفحل فنکرم فرخص له فی الکرامۃ ﴿۱۱۸﴾

حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ قبیلہ کلاب کے ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے نر کو کرایہ پر دینے کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے اس سے منع فرمادیا۔ ان صحابی نے کہا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! جب ہم اپنے نر کو کسی مادہ کے مالک کے پاس لیجاتے ہیں تو ہمارا کچھ اکرام کیا جاتا ہے، یعنی کچھ ضیافت کردی جاتی ہے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرام کی اجازت دیدی۔ مطلب یہ ہے کہ پہلے سے کوئی کرایہ طے نہیں ہوا تھا، لیکن جب نر کا مالک اپنا نر لے کر آیا تو مادہ کے مالک نے اس کی کچھ خاطر تواضع کردی یا کوئی ہدیہ دیدیا، اور کوئی شرط وغیرہ طے نہیں ہوئی تھی تو اس کی آپ نے اجازت عطا فرمادی۔

باب ماجاء فی ثمن الکلب

عن ابی مسعود الانصاری رضی اللہ عنہ قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب ومہر البغی وحلوان الکاهن ﴿۱۱۹﴾

حضرت ابو مسعود الانصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کی قیمت سے اور زانیہ کی اجرت سے اور کاہن کی مٹھائی سے منع فرمایا ”طلوان“ اصل میں اسی اجرت کو کہتے ہیں جو کسی کاہن کو دی جاتی تھی گویا کہ کاہن کی اجرت حرام ہے، زانیہ کی اجرت بھی حرام ہے، اور کتے کی اجرت بھی حرام ہے۔

کتے کی خرید و فروخت کا حکم

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع جائز نہیں، اور اگر کوئی شخص بیع کرے تو بائع کے لئے اس کی قیمت لینا حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہما کا قول مختار یہ ہے کہ جس کتے کو پالنا جائز نہیں، اس کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور جس کتے کو پالنا جائز ہے، اس کی بیع بھی جائز ہے اور اس کی قیمت لینا بھی جائز ہے۔ امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق کھانے کے لئے بھی کتے کی بیع جائز ہے، کیونکہ اس روایت میں ان کے نزدیک کتے کا کھانا حلال ہے۔

حضرات حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال

حضرات حنفیہ اور مالکیہ حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو نسائی میں آئی ہے، اس روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:

عنہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمن الکلب الا
کلب صید (۱۲۰)

اس روایت میں ”الا کلب صید“ کا اشتناء موجود ہے، لیکن ساتھ ہی امام نسائی رحمۃ اللہ علیہ نے اس روایت پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ روایت محل نظر ہے، اس لئے کہ اس روایت کا مرفوع ہونا ثابت نہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اول تو جس روایت میں یہ مرفوعاً مروی ہے اس کے تمام رجال ثقاہت ہیں، لہذا اس روایت کو رد کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود نہیں ہے۔ اور اگر اس روایت کو مرفوع نہ مانا جائے یعنی ”عن رسول اللہ“ کا لفظ نہ بھی ہو تب بھی حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جن الفاظ سے یہ روایت بیان فرمائی ہے، اس کے لحاظ سے یہ حدیث مرفوع ہی کے حکم میں ہے، وہ الفاظ یہ ہیں:

﴿نہی عن ثمن الکلب الا کلب صید﴾

اس میں لفظ ”نہی“ آیا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ ”منع کیا گیا ہے“ مطلب یہی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے۔ لہذا اگر ”عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ کا لفظ روایت میں صراحۃً موجود نہ ہو، تب بھی حدیث مرفوعہ ہی کے حکم میں ہے، اور وہ روایت قابل استدلال ہے، اس کے متعدد متابعات موجود ہیں۔

صحابہؓ اور تابعینؓ کے فتاویٰ سے استدلال

اس کے علاوہ متعدد صحابہ کرامؓ اور تابعینؓ سے ایسے متعدد فتاویٰ منقول ہیں جس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے کتے کو ہلاک کر دے تو اس کا تاوان اس کے ذمے لازم آئے گا، اور تاوان اسی چیز کا لازم آسکتا ہے جس کی بیچ ہو سکتی ہو، اور جو چیز بیچ کا محل نہ ہو اس کا تاوان لازم نہیں آتا۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور غالباً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ ہے جس میں انہوں نے تاوان ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ ان کے علاوہ بعض دوسرے تابعین کے بھی فتاویٰ ہیں۔ لہذا ان صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس کتے کا پالنا جائز ہے اس کتے کو فروخت کرنا بھی جائز ہے۔

حدیث باب کا جواب

اور حدیث باب کی تین توجیہات ہو سکتی ہیں، ایک توجیہ یہ ہے کہ اس حدیث میں وہ کتا مراد ہو جس کا پالنا جائز نہ ہو۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی ناسخ وہ احادیث ہیں جن میں ”الا کلب صید“ کا استثناء موجود ہے۔ اور منسوخ ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آپ نے متعدد احادیث میں پڑھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کتوں کے احکام تشدید سے تخفیف کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں، چنانچہ ابتداء میں حکم یہ تھا کہ ان کو مار ہی ڈالو، پھر بعد میں صرف کالے کتے کو مارنے کا حکم آیا۔ پھر بعد میں کتے کو پالنے کی مطلق ممانعت آئی، پھر اس کے بعد کلب صید اور کلب زرع کا استثناء آیا۔ اس طرح اس کے بارے میں احکام تخفیف کی طرف منتقل ہوتے رہے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابتداء میں ہر کتے کی بیچ ناجائز تھی اور بعد میں اس کی اجازت ہو گئی، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے

بعد صحابہ کرامؓ نے اس کا تاوان مقرر فرمایا۔ تیسری توجیہ یہ ہے کہ اس حدیث میں ”نبی“ تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ آگے ایک باب میں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک روایت آرہی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

﴿نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب والسنور﴾

اس حدیث میں کتے کے ساتھ بلی کو بھی شامل کر لیا گیا ہے، حالانکہ بلی کی بیچ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، لہذا اس حدیث میں ”نبی“ کو کراہت تنزیہی پر ہی محمول کرنا پڑے گا۔ اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بعض روایات میں ”ثمن کلب“ کو ”اجرة الحجام“ کے ساتھ ملا کر ذکر کیا گیا ہے، حالانکہ حجام کی اجرت باجماع جائز ہے، اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حجام کو اجرت عطا فرمائی، اس روایت میں بھی ممانعت کو کراہت تنزیہی پر محمول کیا جائے گا۔ بہر حال یہ تینوں توجیہات اس حدیث باب میں ہو سکتی ہیں۔ (۱۲۱)

باب ماجاء فی کسب الحجام

﴿عن ابن محیصة اخی بنی حارثة عن ابیہ انه استاذن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی اجارة الحجام، فنہاہ عنها، فلم یزل یسالہ ویستاذنہ حتی قال: اعلفہ ناضحک واطعمہ رقیقک﴾ (۱۲۲)

ابو محیصہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے حجام کے اجارہ کی اجازت طلب کی تو آپ نے اس سے منع فرمادیا۔ لیکن وہ مسلسل آپ سے اس کے بارے میں پوچھتے رہے اور اجازت طلب کرتے رہے یہاں تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: وہ اجرت اپنے اونٹ کو کھلا دو اور اپنے غلام کو کھلا دو۔

اجرت الحجام جائز ہے

اس حدیث میں ”حجام کی اجرت“ سے آپ نے منع فرمایا، یہ ممانعت باجماع امت تحریم پر محمول نہیں ہے، اور خود حدیث باب بھی حرمت پر دلالت نہیں کر رہی ہے، اس لئے کہ اگر حرام ہوتی تو اپنے غلام کو کھلانا بھی حرام ہوتا، لیکن آپ نے اس طرف اشارہ فرمادیا کہ یہ کوئی اچھا پیشہ نہیں ہے،

کیونکہ اس پیشے میں انسان کو مسلسل نجاست میں ملوث رہنا پڑتا ہے، اس لئے کہ حجام اپنے منہ سے انسان کے جسم کا گندہ اور ناپاک خون چوس کر کھینچتا ہے جس کی وجہ سے اس کے منہ میں بھی خون آجاتا ہے، اس وجہ سے اس پیشے میں ایک طرح کی خباثت ہے، اس لئے بطور پیشے کے اس کو پسند نہیں فرمایا، جہاں تک اس کے جواز کا تعلق ہے وہ اگلی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے۔

باب ماجاء من الرخصة في كسب الحجام

عن حميد قال: سئل انس رضي الله عنه عن كسب الحجام، فقال انس: احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وحجمه ابو طيبة، فامرله بصاعين من طعام، وكلم اهله فوضعوا عنه من خراج، وقال: ان افضل ماتداوئتم به الحجامة، او ان من امثل دوائكم الحجامة ﴿ (۱۲۳) ﴾

حضرت حمید فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حجامت کی کمائی کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حجامت کروائی اور ابو طیبہ نے حجامت کی، تو آپ نے ان کو بطور اجرت دو صاع طعام دینے کا حکم فرمایا، (چونکہ وہ غلام تھے) اس لئے آپ نے ان کے آقا سے بات کی، اس بات چیت کے نتیجے میں ان کے آقاؤں نے اس کا خراج کم کر دیا۔ ”خراج“ کا مطلب یہ ہے کہ پہلے زمانے میں بعض اوقات آقا اپنے غلام پر ایک مقدار مقرر کر دیتا تھا کہ تم روزانہ اتنی رقم کما کر لاؤ اور مجھے دو، جس دن غلام مقررہ مقدار کی رقم نہ لاتا تو اس کی پٹائی ہوتی تھی یا کوئی اور تنگی اس پر آتا کر دیتا تھا، اس مقررہ مقدار کو ”خراج“ کہا جاتا تھا۔ اور آپ نے فرمایا کہ سب سے افضل چیز یا سب سے افضل دوا جس کے ذریعہ تم علاج کرو وہ حجامت ہے۔

باب ماجاء في كراهية ثمن الكلب والسنور

عن جابر رضي الله عنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب والسنور ﴿ (۱۲۴) ﴾

اس کے بارے میں پیچھے تفصیل کے ساتھ عرض کر دیا تھا کہ یہ کراہت تحریمی نہیں، بلکہ تنزیہی

ہے۔

بلی کی بیع جائز ہے، گوشت حرام ہے

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل الهر و ثمنہ ﴿۱۲۵﴾

جیسا کہ پیچھے تفصیل سے عرض کر دیا کہ بلی کی بیع بالاتفاق جائز ہے، اور جب بیع جائز ہے تو اس کا ثمن بھی جائز ہے البتہ اس کا گوشت حرام ہے، اور جس چیز کا گوشت حرام ہو اس کی بیع کا حرام ہونا کوئی ضروری نہیں ہے، مثلاً گدھ یا گھوڑا وغیرہ یا دوسرے غیر ماکول اللحم جانور ہیں جو سواری اور بار برداری کے کام آتے ہیں، ان کی بیع جائز ہے، اور اس پر تقریباً اجماع ہے کہ بلی کی بیع حرام نہیں۔ البتہ اس حدیث کی وجہ سے اتنا کہا جائے گا کہ اس کی بیع مکروہ تنزیہی ہے۔

باب بلا ترجمہ

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: نہی عن ثمن الکلب الا کلب الصيد ﴿۱۲۶﴾

اس کے بارے میں بھی پیچھے تفصیل آچکی۔ لیکن اس حدیث کی سند پر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ حدیث ”ابو المہزم“ سے مروی ہے، اور ابو المہزم ضعیف ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ابو المہزم واقعی ضعیف ہیں، لیکن متعدد حضرات نے ان کی متابعت کی ہے، مثلاً ولید بن عبد اللہ اور شعیب بن الصباحؒ یہ اس کے دو متابع متعدد کتب حدیث میں موجود ہیں۔ لہذا متابعت اور تعدد طرق کی وجہ سے یہ حدیث حسن لغیرہ ہو گئی ہے۔

باب ما جاء في كراهية بيع المغنيات

عن ابی امامۃ رضی اللہ عنہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تبیعوا النینات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خیر فی تجارۃ فیہن و ثمنہن حرام فی مثل هذا انزلت هذه الاية: ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل اللہ الى اخر الاية ﴿۱۲۷﴾

حضرت ابو امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: گانے والی عورتوں کو نہ بیچو۔ پہلے زمانے میں باندیاں ہوتی تھیں، ان میں سے بعض باندیاں گانا بجانا بھی جانتی تھیں، اور گانے کے شوقین لوگ ان کی زیادہ قیمت لگاتے تھے۔ ”قینات“ کے معنی ہیں گانے والی عورت، اس لئے آپ نے منع فرمایا کہ نہ ان کو بیچو، نہ خریدو، نہ ان کو گانا بجانا سکھاؤ، اور ان کی تجارت میں بھی کوئی بھلائی نہیں، اور ان کا شن حرام ہے۔ اور انہی گانے بجانے والی باندیوں کے بارے میں قرآن کریم کی یہ آیت نازل ہوئی تھی جس میں ان کی بیچ کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ ان یفرق بین الاخوین السخ

عن ابی ایوب رضی اللہ عنہ قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من فرق بین والدۃ وولدھا، فرق اللہ بینہ و بین اخیتہ یوم القیامۃ ﴿۱۲۸﴾

حضرت ابو ایوب رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے سنا، آپ نے فرمایا کہ جو شخص بچے اور اس کی ماں کے درمیان تفریق کرے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کے اور اس کے احبہ کے درمیان تفریق کر دیں گے۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص ماں اور بیٹے کا مالک بن گیا، وہ دونوں غلام تھے، اب آقائے ماں کو ایک کے ہاتھ فروخت کر دیا اور بچے کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ تو ایسا کرنا جائز نہیں۔

عن علی رضی اللہ عنہ قال: وہب لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غلامین اخوین، فبعت احدھما، فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یا علی: ما فعل غلامک؟ فاخبرته، فقال: ردہ ردہ ﴿۱۲۹﴾

حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دو غلام بہہ فرمائے جو آپس میں بھائی تھے، میں نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے پوچھا کہ اے علی! دوسرا غلام کیا ہوا؟ میں نے بتایا کہ فروخت کر دیا، آپ نے فرمایا کہ اس کو لوٹاؤ۔ کیونکہ اس طرح بھائیوں کے درمیان تفریق کرنا ٹھیک نہیں۔

باب ماجاء فی من یشتری العبد ولیستغله ثم

یجده عیبا

عن عائشة رضی اللہ عنہا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قضی ان الخراج بالضمنان ﴿۱۳۰﴾

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ فرمایا کہ آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے۔ ”خراج“ کے معنی ہیں ”آمدنی“۔ جس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا تھا، اس کا واقعہ یہ تھا کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور پھر اس غلام کو نوکری پر لگادیا جس کی وجہ سے آقا کو آمدنی ہوتی رہی، بعد میں اس غلام کے اندر عیب نکل آیا جس کی وجہ سے غلام کو بائع پر واپس کرنا پڑا، جب غلام واپس کیا تو اس وقت یہ سوال پیدا ہوا کہ جتنے روز یہ غلام مشتری کے پاس رہا اور اتنے روز مشتری کو اس غلام کے ذریعہ جو آمدنی حاصل ہوئی اس کا کیا ہوگا؟ کیا آمدنی بھی واپس کرنی پڑے گی یا وہ آمدنی مشتری کی ملکیت سمجھی جائے گی؟ چنانچہ اس کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا تو آپ نے جواب میں یہ جملہ ارشاد فرمایا کہ: ”الخراج بالضمنان“ یعنی آمدنی ضمان کے مقابلے میں ہے، یعنی جس وقت یہ غلام مشتری کے قبضے میں تھا اس وقت اس غلام کا ضمان مشتری پر تھا، لہذا اگر اس دوران وہ ہلاک ہو جاتا تو نقصان مشتری کا ہوتا، اور جب مشتری کے ضمان میں تھا تو اس دوران جو آمدنی ہوئی وہ آمدنی بھی مشتری کی ہوگی اور مشتری اس کا مالک ہوگا، وہ اس کے لئے حلال طیب ہے۔ جیسے کہ میں پہلے بھی عرض کر چکا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”الخراج بالضمنان“ شریعت کے بہت اہم اصول میں سے ہے۔ ”یستغله“ کے معنی ہیں کہ وہ اس سے آمدنی حاصل کرتا ہے، ”استغلا“ کے معنی ہیں آمدنی حاصل کرنا۔

باب ماجاء من الرخصة فی اکل الثمرة للماربها

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من دخل حائط فلما کل، ولا یتخذ خبنة ﴿۱۳۱﴾

(۱۳۱)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو شخص کسی باغ میں داخل ہو تو وہ اس باغ کا پھل کھالے لیکن چھپا کر نہ لے جائے۔

”خبثۃ“ کے معنی ہیں وہ چیز جس کو آدمی اپنے کپڑے میں چھپالے، البتہ یہ کھانے کی اجازت بھی عرف کے ساتھ مشروط ہے، بعض علاقوں میں یہ عرف ہے کہ اگر کوئی شخص باغ کے اندر آیا ہے تو اس باغ کا مالک اس کو پھل کھانے سے منع نہیں کرتا، ایسے علاقوں میں پھل کھانا جائز ہے۔ اور بعض علاقوں میں یہ عرف ہے کہ جو پھل زمین پر گر جاتا ہے اس کے کھانے کی تو اجازت ہوتی ہے، لیکن درخت سے توڑنے کے اجازت نہیں ہوتی۔ چنانچہ ان علاقوں میں اسی کے مطابق حکم ہوگا، چنانچہ بعض احادیث میں بھی یہ صراحت آئی ہے کہ جو پھل نیچے گر گیا ہے اسے کھاؤ، مگر درخت سے توڑ کر مت کھاؤ۔ اور بعض علاقوں میں کسی بھی قسم کے پھل کھانے کی اجازت نہیں ہوتی، ایسی صورت میں کوئی بھی پھل کھانا جائز نہیں ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس کا مدار علاقے کے عرف پر ہے، اگر اجازت ہو تو کھالے ورنہ نہ کھائے۔

اس باب کی دوسری حدیث

عن رافع بن عمرو رضی اللہ عنہ قال: كنت ارمى نخل الانصاري فاخذوني فذهبوا بي الى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رافع لم ترمي نخلهم؟ قلت: يا رسول الله: الجوع، قال: لا ترم، وكل ما وقع اشبعك الله وادواك (۱۳۲)

حضرت رافع بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں ایک انصاری کے کھجور کے درخت پر تیر مار رہا تھا تاکہ کھجوریں گریں تو ان کو کھاؤں، انہوں نے مجھے پکڑ لیا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے، آپ نے مجھ سے پوچھا: اے رافع! کیوں تیر مار رہے تھے؟ میں نے جواب دیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! بھوک سے مجبور ہو کر، آپ نے فرمایا: تیر مت مارو، البتہ جو کھجور خود سے گر جائے وہ کھاؤ، اللہ تعالیٰ تمہیں سیر کرے اور سیراب کرے۔ چونکہ وہاں عرف یہی تھا، اس لئے آپ نے توڑنے سے منع فرمادیا۔

باب ماجاء فی النهی عن الثنیا

عن جابر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلى الله عليه وسلم

وسلم نهی عن المحاقلة والمزابنة والمخابرة والشيا
الا ان تعلم ﴿ (۱۳۳)

حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ اور مخابرة اور ثنیا سے منع فرمایا۔ محاقلہ اور مزابنہ کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ ”مخابرہ“ یہ مزارعت کی ایک خاص صورت ہے، جس کی تفصیل انشاء اللہ مزارعت کے بیان آجائے گی۔ البتہ اتنی بات سمجھ لیں کہ ”مخابرہ“ کی وہ صورت منہی عنہ ہے جس میں زمین کا مالک زمین کے کس خاص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کر لے کہ اس خاص حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی، باقی تمہاری ہوگی۔ یہ صورت ناجائز ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ پیداوار اس خاص حصے ہی میں ہو دوسری جگہ پر نہ ہو، اس لئے اس سے منع فرمایا۔

قوله: والشيا الا ان تعلم

”ثنیا“ یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنے باغ کا سارا پھل تمہیں فروخت کرتا ہوں، مگر دو درخت کا پھل فروخت نہیں کرتا اور وہ دو درخت متعین نہیں کئے، تو یہ ”ثنیا“ ہے، یعنی اشتناء ہے جو کہ جائز نہیں، لیکن اگر وہ دو درخت متعین کر کے بتادے کہ فلاں دو درخت ہیں تو بیع جائز ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ بیع الطعام حتی لیستوفیہ

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من ابتاع طعاما فلا یبعہ حتی یتستوفیہ، قال ابن عباس: واحسب کل شیء مثله ﴿ (۱۳۴)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے غلہ خریدا تو اس کے لئے آگے فروخت کرنا جائز نہیں جب تک وہ اس کو اپنے قبضے میں نہ لے لے۔ یہ مسئلہ پیچھے تفصیل کے ساتھ گزر چکا ہے۔ آگے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک ہر چیز میں یہی حکم ہے کہ جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس وقت تک اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس ممانعت کی علت پیچھے گزر چکی ہے، یعنی ”ربح مالہ یضمن“ یعنی جو چیز ابھی ضمان میں نہیں آئی اس پر نفع لینا بھی

جائز نہیں۔

باب ماجاء فی النهی عن البیع علی بیع اخیه

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یبیع بعضکم علی بیع بعض، ولا یخطب بعضکم علی خطبة بعض (۱۳۵)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے دوسرے کی بیع پر بیع نہ کرے اور دوسرے کے خطبے پر خطبہ نہ کرے۔

”بیع پر بیع“ کا مطلب

”بیع پر بیع“ نہ کرنے کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ ایک بیع پہلے ہو چکی ہے، اور اب دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ تم اس سے بیع فسخ کر دو اور مجھ سے بیع کر لو، یہ عمل ناجائز ہے۔ دوسرے معنی یہ ہیں کہ یہاں پر لفظ ”بیع“ ”سوم“ کے معنی میں ہو، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک شخص ابھی دوسرے سے بھاؤ تاؤ کر رہا ہے اور بائع اس کو بیچنے پر تقریباً آمادہ ہو گیا ہے لیکن دوسرا شخص درمیان میں آکر یہ کہے کہ میں اس سے زیادہ پیسے لگاتا ہوں، یہ چیز مجھے فروخت کر دو۔ تو یہ صورت جائز نہیں۔

دوسرے کے پیغام پر پیغام دینا

”خطبة علی خطبة اخیه“ کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی نے نکاح کا پیغام دیا ہوا ہے، اور لڑکی والے اس پیغام پر راضی بھی ہونے لگے ہیں اور مائل ہو گئے ہیں، اب دوسرے شخص کو اسی لڑکی کے نکاح کا پیغام دینا جائز نہیں۔ یہ ممانعت اسی صورت میں ہے جب میلان ہو چکا ہو، لیکن اگر میلان نہیں ہوا ہے تو دوسرے شخص کو پیغام دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

باب ماجاء فی بیع الخمر والنہی عن ذلک

عن ابی طلحة رضی اللہ عنہ انه قال: یا نبی اللہ! انی اشتريت خمرًا لا یتام فی حجری، قال: اهرق الخمر

واکسر الدنان ﴿۱۳۶﴾

حضرت ابو طلحہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں ایک مرتبہ فرمایا کہ یا نبی اللہ! میں نے ان یتیم بچوں کے لئے جو میری پرورش میں ہیں، کچھ شراب خریدی ہے۔ خریدنے کے بعد حرمت کا حکم آگیا ہے، اب میں کیا کروں؟ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ شراب بھادو اور منکے توڑ دو۔ اس حدیث سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ استدلال فرمایا کہ ”خمر“ کی بیع جائز نہیں کیونکہ اگر بیع جائز ہوتی تو آپ ان یتیموں کی شراب کی بیع کو ضرور جائز قرار دیتے۔ مسلمان کے لئے خمر کی بیع کا حرام ہونا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے، البتہ یہ اجماع خمر بالمعنی الحقیقی کی بیع پر ہے، اور ”خمر بالمعنی الحقیقی“ کا اطلاق ”النسی من ماء العنب“ پر ہوتا ہے، یعنی انگور کے کچے شیرے سے جو شراب کشید کی جاتی ہے وہ اصل میں ”خمر“ ہے، اور اس کی بیع باجماع حرام ہے۔

”الکحل“ کی خرید و فروخت

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اسی حکم میں تین اور شراہیں بھی داخل ہو جاتی ہیں، ایک طلا، ایک نفع الذیب، ایک نفع التمر، ان کی بیع بھی ناجائز ہے البتہ ان کے علاوہ جتنی شراہیں ہیں، اگر ان کی بیع کے اغراض درست ہوں تو پھر ان کی بیع امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بالکل جائز ہے، البتہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ان کی بیع بھی ناجائز ہے۔

مثلاً ”الکحل“ ہے، یہ بہت سی سائنٹفک اغراض کے لئے استعمال ہوتا ہے، مثلاً دواؤں میں، رنگوں میں، کیمیکلز وغیرہ میں استعمال ہوتا ہے، چونکہ اس کا جائز استعمال موجود ہے اس لئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر اس کی خرید و فروخت کی گنجائش موجود ہے۔ (۱۳۷)

عن انس رضی اللہ عنہ قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یتخذ الخمر خلا، قال: لا ﴿۱۳۸﴾

اس کے بارے میں پیچھے گزر چکا کہ ابتداء میں اس کی ممانعت کی گئی تھی، بعد میں اس کی اجازت ہو گئی تھی۔

باب ماجاء فی احتلاب المواشی بغیر اذن الارباب

عن سمرة بن جندب رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ

عليه وسلم قال: اذا اتى احدكم على ماشية فان كان
فيها صاحبها فليستاذنه، فان اذن له فليحتلب
وليشرّب، وان لم يكن فيها احد فليصوت ثلاثا، فان
اجابه احد فليستاذنه، فان لم يجبه احد فليحتلب
وليشرّب ولا يحمل ﴿١٣٩﴾

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ
وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جب تم میں سے کوئی شخص مویشیوں کے پاس آئے تو اگر ان مویشیوں کا
مالک وہاں موجود ہو تو دودھ نکلنے سے پہلے ان سے اجازت لے لے، اگر وہ دودھ کی اجازت دیدے
تو دودھ نکال کر پی لے، اور اگر وہاں کوئی مالک ان کا موجود نہیں ہے اور اس کو دودھ کی ضرورت
ہے تو اس کو چاہئے کہ تین مرتبہ آواز دے، اگر کوئی جواب دیدے تو اس سے اجازت لے لے،
اور اگر تین مرتبہ آواز دینے کے باوجود جواب نہ ملے تو پھر دودھ نکال کر پی لے۔ البتہ دودھ ساتھ
لے کر نہ جائے۔

مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملک سے انتفاع کرنا

اس حکم کا مدار بھی عرف پر ہے، جس علاقے میں مویشیوں کے مالک کی طرف سے اس بات کی
اجازت ہوتی ہے کہ اگر کوئی مسافر بھوکا ہو اور اس کو دودھ کی ضرورت ہو تو وہ دودھ پی سکتا ہے تو
ان علاقوں میں اجازت کے بغیر بھی دودھ پینا جائز ہے۔ لیکن جہاں ایسا عرف نہ ہو وہاں اجازت کے
بغیر دودھ پینا جائز نہیں۔

گویا کہ اصول یہ ہے کہ مالک کی اجازت کے بغیر اس کی کسی چیز سے انتفاع جائز نہیں، اب اگر
اجازت صریح حاصل ہو جائے تب بھی انتفاع جائز ہو جاتا ہے یا اجازت صریح نہیں ہے بلکہ متعارفہ
ہے کہ اگر مالک موجود ہو تا تو اجازت دے دیتا تو ایسی صورت میں بھی انتفاع کرنا جائز ہے۔ لیکن
جہاں اجازت متعارفہ نہ ہو وہاں انتفاع جائز نہیں۔

باب ماجاء فی بیع جلود المیتة والاصنام

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ انہ سمع رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم عام الفتح، وهو بمكة يقول: ان

اللہ ورسولہ حرم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والاصنام،
 فقیل: یا رسول اللہ! ارایت شحوم المیتة، فانه یطلی به
 السفن ویدھن بها الجلود، ویستصبح بها الناس؟ قال:
 لا، هو حرام ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عند
 ذلک: قاتل اللہ الیھود، ان اللہ حرم علیھم الشحوم،
 فاجملوہ ثم باعوہ، فاکلوا ثمنہ (۱۴۰)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ: اللہ تعالیٰ نے شراب کی اور مردار کی اور خنزیر کی اور بتوں کی بیع حرام قرار دی ہے۔

جہاں تک ”شراب“ کا تعلق ہے، تو شراب انگور کی بنی ہوئی ہوتی ہے جس کو اصلاً لغت کے اعتبار سے ”خمر“ کہا جاتا ہے، اس کی بیع تو کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ نے اسی کے حکم میں تین شرابوں کا اور اضافہ کیا ہے، ایک طلا، دوسرے لقیع الذبیب، تیسرے لقیع التمر۔ ان کے علاوہ جو دوسری شرابیں ہیں چونکہ وہ اصلاً نجس نہیں ہوتی اور ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے، اس لئے ان کی بیع امام صاحب کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ البتہ پینے کے معاملے میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر فتویٰ ہے، وہ یہ کہ ”ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام“ لیکن بیع کے معاملے میں امام صاحب کے قول پر فتویٰ ہے وہ یہ کہ اشربہ اربعہ کے علاوہ ہر شراب کی بیع جائز ہے کیونکہ ان کا جائز استعمال بھی ممکن ہے۔

جس چیز کا جائز استعمال موجود ہو، اس کی بیع

بیع کے بارے میں اصول بھی یہ ہے کہ جس چیز کا جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے، اور جس چیز کا جائز استعمال ممکن نہ ہو بلکہ وہ چیز ہمیشہ ناجائز کاموں میں ہی استعمال ہوتی ہو تو اس کی بیع جائز نہیں۔ اسی سے افیون، بھنگ، اور چرس کا حکم بھی نکل آیا کہ ان کا کھانا تو ناجائز ہے کیوں کہ یہ نشہ آور ہوتی ہیں لیکن چونکہ ان کا جائز استعمال بھی موجود ہے اس لئے کہ بعض دواؤں میں یہ چیزیں استعمال ہوتی ہیں، اس لئے ان کی بیع جائز ہے۔ اب اگر کوئی ان کو ناجائز استعمال کرتا ہے تو وہ اس کا اپنا فعل ہے، اس کی ذمہ داری بالغ پر عائد نہیں ہوگی۔

اصنام کی بیع من حیث ہی ہی جائز نہیں

”اصنام“ کی بیع جو اس حدیث میں حرام کی گئی ہے، وہ ”من حیث ہی ہی“ اور ”من حیث انہا اصنام“ اس کی بیع حرام ہے، لیکن اگر کوئی شخص ”صنم“ کو اس کے مادے کے لحاظ سے فروخت کرے، مثلاً سونے کا بنا ہوا بت ہے، وہ بائع اس کو سونے کی قیمت کے اعتبار سے فروخت کر رہا ہے تو یہ بیع جائز ہے۔ البتہ اس صورت میں بھی اس کے لئے بہتر یہ ہے کہ اس کو توڑ دے تاکہ وہ ”صنم“ باقی نہ رہے، البتہ ”صنم“ کی حیثیت سے فروخت کرنا جائز نہیں۔

مردار کی چربی کا حکم

کسی نے سوال کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہمیں بتائیے کہ مردار کی چربی کا کیا حکم ہے؟ اس کو فروخت کر سکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ اس کی چربی سے کشتیوں کو روغن کیا جاتا ہے، اور وہ چڑے پر ملا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ لوگ (چراغ جلا کر) روشنی حاصل کرتے ہیں۔ ”استصباح“ کے معنی ہیں، روشنی حاصل کرنا۔ جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ: نہیں، وہ مردار کی چربی حرام ہی ہے۔ اس موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان یہودیوں کو مار ڈالے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان پر چربی حرام فرمائی تھی، لیکن انہوں نے اس چربی کو پکھلایا اور پھر فروخت کر کے اس کی قیمت کھالی۔ یہودیوں نے چربی استعمال کرنے کا یہ حیلہ کیا کہ انہوں نے کہا کہ ہم پر ”شحم“ چربی حرام کی گئی ہے، اور لفظ ”شحم“ کا اطلاق چربی پر اس وقت تک ہوتا ہے جب تک اس کو پکھلایا نہ گیا ہو، اور پکھلانے کے بعد اس کو ”شحم“ نہیں کہا جاتا بلکہ اس کو ”دوک“ کہتے ہیں۔ جب ہم نے اس کو پکھلایا تو اب یہ ”شحم“ نہ رہی بلکہ ”دوک“ ہو گئی، اور یہ ہمارے لئے حرام نہیں۔ حالانکہ حقیقت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی تھی، لہذا ان کا یہ حیلہ درست نہیں تھا۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حیلے کی مذمت بیان فرمائی۔

نام کے بدلنے سے حقیقت نہیں بدلتی

اس سے یہ اصول معلوم ہوا کہ محض نام کے بدل جانے سے حقیقت تبدیل نہیں ہوتی، اور حلت و حرمت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ البتہ اگر مابیت ہی بدل جائے، مثلاً ”خمر“ کی مابیت بدل کر ”خل“ بن گیا تو اس صورت میں حکم بھی بدل جاتا ہے، یعنی حرمت کا حکم بھی باقی نہیں رہتا، بلکہ وہ

شی طاهر اور حلال ہو جاتی ہے۔

ممانعت کی نص ہو تو بیع جائز نہیں

یہ جو اوپر عرض کیا کہ جس چیز کا جائز استعمال ممکن ہو اس کی بیع جائز ہے، یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے خلاف کوئی نص موجود نہ ہو، لیکن اگر ممانعت کی نص موجود ہو تو اس صورت میں چاہے اس کے استعمال کی جائز صورت ممکن ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الرجوع من الهبة

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ليس لنا مثل السوء العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه ﴿١٣١﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ہمارے لئے یہ بری مثال نہ ہونی چاہئے کہ اپنے بہہ کو واپس لینے والا ایسا ہے جیسے کوئی کتہ کر کے اس کو چاٹ لے۔ یعنی اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی چیز بہہ کر دی ہے تو اب اس سے وہ چیز واپس نہ لینی چاہئے، اور اس کا واپس لینا ایسا ہی ہے جیسے کتے کتے کاٹے کر کے چاٹنا۔

رجوع عن الهبة میں شافعیہ اور حنفیہ کا مسلک

اس حدیث سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ جب کوئی شخص کوئی چیز بہہ کر دے تو اب واپس کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے، نہ قضاء نہ دیانہ۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک رجوع عن الهبة جائز ہے۔ اس میں تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک رجوع عن الهبة صرف ایک صورت میں جائز ہے، وہ یہ کہ اگر باپ نے اپنے بیٹے کو کوئی چیز بہہ کی ہو تو باپ کے لئے جائز ہے کہ وہ بیٹے سے وہ چیز واپس لے لے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر غیر ذی رحم محرم کو بہہ دیا ہے تو واپس لینا جائز ہے۔ اور اگر ذی رحم محرم کو بہہ دیا ہے تو بہہ دی ہوئی چیز واپس لینا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے غیر ذی رحم محرم کو بہہ دیا اور موصوبہ لہ نے اس بہہ کے عوض واپس کو کوئی

چیز دے دی، تو اس صورت میں بھی ہبہ سے رجوع کرنا امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں، اور اگر کوئی عوض نہیں دیا تو پھر رجوع عن الحبہ جائز ہے۔

حنفیہ کا استدلال اور حدیث باب کا جواب

امام صاحب ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿الواهب احق بهبته مالم يشب منها﴾

یعنی ہبہ کرنے والا اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک اس کو اس کے ہبہ کا کوئی عوض نہ دیا گیا ہو۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل حدیث باب ہے کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہبہ سے رجوع کرنے کو کتے کا قے کر کے چاٹنے کے مثل قرار دیا۔ حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں: ایک جواب یہ دیا گیا کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ ہبہ سے رجوع کرنا ناجائز اور حرام ہے، بلکہ اس طرف اشارہ فرمایا کہ ہبہ سے رجوع کرنا خلاف مرؤت ہے، اسی لئے آپ نے ہبہ سے رجوع کرنے کو کتے کا قے چاٹنے سے تشبیہ دی، اور کتے کے لئے قے چاٹنا حرام نہیں ہوتا، آپ نے یہ مثال نہیں دی کہ انسان اپنی قے کر کے چاٹ لے، اس سے معلوم ہوا کہ جب مثل بہ حرام نہیں تو مثل بھی حرام نہیں ہے۔ لیکن یہ جواب بہت رکیک اور کمزور ہے، کیونکہ اس مثال کے ذریعہ آپ نے اس فعل کی غلیظ تشبیح بیان فرمائی، لہذا یہ کہنا کہ چونکہ کتے کے لئے یہ فعل حلال ہے اس لئے رجوع عن الحبہ بھی حلال ہے، یہ بات محاورات کے خلاف ہے۔

”دیانۃ“ اور ”قضاء“ کا اختلاف

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ حدیث باب میں دیانت کا بیان ہے، اور حنفیہ کے نزدیک بھی صحیح قول یہ ہے کہ دیانۃ واہب کے لئے ہبہ سے رجوع کرنا درست نہیں۔ اگرچہ قضاء وہ رجوع نافذ ہو جائے گا۔ اور جو حدیث حنفیہ نے اپنے استدلال میں پیش کی ہے اس میں ”قضاء“ کا بیان ہے، یعنی اگر قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ جائے گا تو قاضی اس کو واپس کردے گا۔ شافعیہ اس کے برعکس کہہ سکتے ہیں کہ حدیث باب میں قضاء کا بیان ہے اور دوسری حدیث ”الواهب احق بهبته“ میں

دیانت کا بیان ہے۔ بہر حال احادیث کی رو سے دونوں باتیں محتمل ہیں، اور ایسے ہی معاملات میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہوتا ہے، کسی ایک جانب کو باطل نہیں کہا جاسکتا۔ دونوں طرف دلائل موجود ہیں۔ اور دونوں حدیثوں پر کلام بھی ہوا ہے، اور جو حدیث حنفیہ نے پیش کی ہے، اس کی سند پر شافعیہ کی طرف سے کلام کیا گیا ہے، لیکن میں نے ”تکملہ فتح الملہم“ میں اس حدیث کے تمام طرق اور شواہد ذکر کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث قابل استدلال ہے اور سند کی کمزوری کی وجہ سے اس کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

باپ اپنے بیٹے سے رجوع عن الہبہ کر سکتا ہے

عن ابن عمر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: لا یحل لاحد ان یعطی عطیۃ فیرجع فیہا الا الوالد فیما یعطى ولده ﴿۱۴۲﴾

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: کسی شخص کے لئے حلال نہیں کہ وہ عطیہ دے اور پھر اس سے رجوع کرے، سوائے والد کے کہ اس نے جو مال اپنے بیٹے کو بطور ہبہ دیا ہے اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر کسی ذرہم محرم کو ہبہ کیا ہے تو اس سے رجوع کرنا جائز نہیں اور بیٹا بھی ذرہم محرم ہے تو اس سے بھی رجوع کرنا جائز نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن حنفیہ اس کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ اجازت ”انت وما لک لابیک“ کی قبیل سے ہے، یعنی باپ کو اپنے بیٹے کی تمام الماک میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے، اس میں یہ بھی داخل ہے کہ ہبہ دے کر واپس لینے کا حق بھی حاصل ہو۔ لہذا بیٹے سے ہبہ واپس لینے کا حق حاصل ہے۔ (۱۴۳)

باب ماجاء فی العرایا والرخصة فی ذلک

عن زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن المحاقلة والمزابنة، الا انه قد اذن لاهل العرایا ان یبیعوا ہا بمثل خرصہا ﴿۱۴۴﴾

حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلہ اور مزابنہ سے منع فرمایا۔ ”محاقلہ“ اور ”مزابنہ“ کے معنی اور ان کی ممانعت کے بارے

میں تفصیل گزر چکی ہے۔ البتہ اہل عرایا کو آپ نے اس بات کی اجازت دی کہ وہ ”عرایا“ کو اس کے اندازے کے مثل سے فروخت کر دیں۔

”عرایا“ میں شافعیہ کا مسلک اور تشریح

متعدد احادیث میں ”عرایا“ کی اجازت وارد ہوئی ہے۔ لیکن ”عرایا“ کیا چیز ہے جس کی بیع کی آپ نے اجازت عطا فرمائی۔ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان بہت اختلاف ہوا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ پانچ وسق سے کم میں بیع ”مزانبہ“ کرنے کو ”عرایا“ کہتے ہیں جو کہ جائز ہے، اور اگر پانچ وسق یا اس سے زیادہ ہو تو وہ ”مزانبہ“ ہے اور حرام ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کوئی شخص درخت پر لگی ہوئی کھجوروں کو پانچ وسق سے کم کھجوروں کے عوض فروخت کرتا ہے، تو ان کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، یہ بیع ”عرایا“ ہے۔ گویا کہ ان کی نزدیک ”مزانبہ“ اور ”عرایا“ میں صرف یہ فرق ہے، کہ ”مزانبہ“ پانچ وسق سے زیادہ میں ہوتی ہے اور ”عرایا“ پانچ وسق سے کم میں ہوتی ہے۔

حنابلہ کا مسلک اور تشریح

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”عرایا“ جمع ہے ”عریہ“ کی اور ”عریہ“ کے معنی ہیں ”عطیہ“۔ پہلے زمانے میں لوگ بعض اوقات اپنے کھجور کے درخت کا پھل پکنے سے پہلے یا کاٹنے سے پہلے کسی فقیر کو ہدیہ کر دیتے تھے اور اس سے یہ کہتے کہ اس درخت کا پھل تمہارا ہے۔ جس نے درخت دیا اس کو ”معریٰ“ اور جس کو دیا اس کو ”معریٰ لہ“ کہتے ہیں۔ وہ ”معریٰ لہ“ چونکہ تنگ دست ہوتا ہے اس لئے وہ یہ چاہتا ہے کہ یہ پھل جو مجھے بہہ کیا گیا ہے ابھی مل جائے حالانکہ وہ پھل ابھی درخت پر لگا ہوا ہے یا وہ چاہتا ہے کہ اس پھل کا نفع اور اس کے عوض کوئی چیز مجھے ابھی مل جائے، اس لئے وہ یہ کرتا ہے کہ درخت کا پھل کسی تیسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے اور اس سے یہ کہتا ہے کہ فلاں درخت کا پھل یا کھجور تم لے لو اور مجھے کئی ہوئی کھجوریں اس کے بدلے میں دیدو تاکہ میں اس کو ابھی استعمال کر لوں یا اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو اپنے اور اپنے بچوں کی ضروریات میں خرچ کروں۔ اس کو ”بیع العرایا“ کہا جاتا تھا اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم میں اس کو جائز قرار دیا۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ

فرماتے ہیں کہ اصلاً تو یہ بیع حرام ہونی چاہئے تھی، کیونکہ یہ ”مزابنہ“ ہی ہے، لیکن لوگوں کی ضروریات اور حاجات کو مد نظر رکھتے ہوئے آپ نے پانچ وسق تک اس کی اجازت دیدی۔ اس کو مختصر لفظوں میں ”بیع الموهوب له عریة من غیر الواهب“ کہا جاسکتا ہے۔

مالکیہ کا مسلک اور تفسیر

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ ”بیع العرایا“ کی یہ تفسیر فرماتے ہیں کہ بعض اوقات باغ کا مالک اپنے باغ کے ایک درخت کا پھل کسی فقیر اور محتاج کو ہبہ کر دیتا تھا اور پھر پھل کاٹنے کے زمانے میں باغ کا مالک اپنے بیوی بچوں کے ساتھ باغ کے اندر قیام کر لیتا تھا تاکہ وہاں رہ کر پھل بھی کھائیں اور تفریح بھی کریں۔ لیکن وہ فقیر اپنے درخت کا پھل توڑنے کے لئے بار بار صبح شام باغ میں آجاتا جس کی وجہ سے مالک اور اس کے بیوی بچوں کو پریشانی ہوتی، اس لئے مالک اس فقیر سے کہتا کہ تم اس درخت کا پھل مجھے فروخت کر دو، اور اس کے عوض مجھ سے کئی ہوئی کھجوریں لے لو، چنانچہ وہ فقیر کئی ہوئی کھجور لیکر چلا جاتا۔ امام مالک ”فرماتے ہیں کہ یہ ”بیع العرایا“ ہے، اس کو مختصر الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے: ”بیع الموهوب له عریة من الواهب“ امام مالک ”کے نزدیک اس حدیث میں اس کو جائز قرار دیا گیا ہے۔

حنفیہ کا مسلک اور تفسیر

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ”بیع العرایا“ کی جو تفسیر بیان فرمائی ہے وہ تقریباً وہی ہے جو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے بیان کی ہے، لیکن صرف اتنا فرق ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ باغ کے مالک اور فقیر کے درمیان جو معاملہ ہوا وہ صورتاً تو بیع ہے، لیکن حقیقت میں بیع نہیں، بلکہ ”شیئی موهوب“ کی تبدیلی ہے، یعنی:

﴿استبدال الموهوب بموهوب آخر قبل قبضه﴾

ہے، گویا ابتداء میں باغ کے مالک نے وہ کھجور ہبہ کی تھی جو درخت پر لگی ہوئی تھی، اور ابھی اس فقیر نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا، اور جب قبضہ نہیں کیا تو ابھی ہبہ تام نہیں ہوا، اس لئے کہ ہبہ کے اندر قبضہ شرط ہے، لہذا ہبہ تام ہونے سے پہلے باغ کے مالک نے اس سے کہا کہ میں اس کے عوض کئی ہوئی کھجور ہبہ کر دیتا ہوں۔ لہذا حقیقت میں بیع نہیں ہوئی، اس لئے کہ بیع تو اس وقت

ہوتی جب درخت کا پھل فقیر کے قبضے میں آجاتا اور وہ اس کا مالک بن جاتا اور پھر بیع کرتا۔ امام مالکؒ کے نزدیک یہ بیع ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ”استبدال ہبہ“ ہے۔

مسلم حنفیہ کی وجوہ ترجیح

مندرجہ بالا چار مذاہب ہیں، اور ”بیع العرایا“ کے بارے میں چاروں کی تفسیر الگ الگ ہے، اور اگر دقت نظر سے دیکھا جائے تو اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ ”عرایا“ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی تشریح ہر لحاظ سے راجح ہے، لفظ بھی، روایت بھی اور درایت بھی۔ لفظ اس لئے کہ ”عرایا“ جمع کے ”عریہ“ کی اور ”عریہ“ کے معنی ہیں ”عطیہ“۔ اور یہ بات لغت عرب میں مشہور ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ہبہ کر دینا ”عریہ“ کہلاتا ہے۔ جبکہ شافعیہ نے جو تفسیر بیان کی ہے، اس میں ”عطیہ“ کا کوئی پہلو موجود نہیں۔ دوسرے یہ کہ اہل مدینہ کے درمیان بھی اس کے یہی معنی سمجھے جاتے تھے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے ”العرایا“ کی جو تفسیر اختیار کی ہے وہ اس لئے کہ یہ تفسیر اہل مدینہ کے درمیان مشہور و معروف تھی۔ چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ غالباً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بارے میں کسی نے ذکر کیا کہ وہ ”عرایا“ کی تفسیر کرتے ہیں تو دوسرے صحابی نے جواب دیا: ”ما علم اہل مکہ بعرایا“ یعنی اہل مکہ کیا جانے کہ ”عرایا“ کیا چیز ہے؟ اس لئے کہ اہل مدینہ جانتے ہیں کہ ”عرایا“ کی حقیقت کیا ہے۔ کیونکہ وہاں نخلستان تھے، کھجوروں کے باغات تھے، وہ ایک دوسرے کو عطیہ کے طور پر کھجور کا درخت دیدیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوا کہ لفظ حنفیہ کا مسلک راجح ہے۔

حنفیہ کا مسلک روایت اس لئے راجح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث باب میں جو لفظ استعمال فرمایا، وہ یہ کہ:

﴿قَدْ اِذْنُ لَا اَہْلَ الْعَرَايَا اَنْ يَّسْعُوْہَا بِمِثْلِ خَرْصِہَا﴾

یعنی اہل عرایا کو ”عرایا“ کے فروخت کرنے کی اجازت عطا فرمائی۔ لفظ ”اہل“ سے معلوم ہو رہا ہے کہ ”عرایا“ عطیہ کے معنی میں ہے، نہ کہ ”مزابنہ“ کے معنی میں ہے۔ اور اگر روایات کو دیکھیں گے تو یہ نظر آئے گا کہ متعدد روایات اس بارے میں تقریباً صریح ہیں کہ ”اہل عریہ“ خود ”معری“ کو فروخت کرتا تھا، جبکہ امام احمدؒ کی بیان کردہ تفسیر پر اتنی روایات موجود نہیں۔

حنفیہ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ آپ یہ جو فرما رہے ہیں کہ ”اہل مدینہ“ ”عرایا“ کو زیادہ جانتے ہیں، تو پھر امام مالکؒ کا ہی قول اختیار کرنا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے ”عرایا“ کی حقیقت کے بارے میں وہی تفسیر مراد لی ہے جو امام مالکؒ نے بیان کی ہے، البتہ اس کی فقہی توجیہ بیان کرنے میں ہمارے اور ان کے درمیان فرق ہو گیا، وہ یہ کہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم اس کو بیع اس لئے نہیں کہہ سکتے کہ ”ہبہ“ بغیر قبضہ کے تام نہیں ہو سکتا، اور یہ بات بھی طے شدہ ہے، کہ ”عرایا“ میں کھجور پر ”معریٰ لہ“ کا قبضہ نہیں ہوا تھا، اور جب قبضہ نہیں ہوا تو وہ مالک بھی نہیں بنا، اور جب مالک نہیں بنا تو وہ آگے فروخت کیسے کرے گا؟ لہذا اس کو حقیقتاً بیع نہیں کہہ سکتے، بلکہ حقیقتاً وہ استبدال ہبہ ہے۔ اور جن روایتوں میں ”بیع“ کا لفظ وارد ہوا ہے وہ اس لئے کہ چونکہ صور نتائج تھی، اس کی وجہ سے ”بیع“ کے لفظ کا اطلاق کر دیا۔

اور یہ بھی کچھ بعید نہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اصل میں بیع کا لفظ استعمال نہ فرمایا ہو۔ اور میں نے ”تکلمہ فتح الملہم“ میں متعدد احاد نہ نقل کی ہیں جن میں ”بیع“ کا لفظ نہیں آیا، ہو سکتا ہے کہ راوی نے روایت کرتے وقت اس کو صور نتائج سمجھتے ہوئے لفظ ”بیع“ داخل کر دیا ہو۔

دوسرا اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حنفیہ کی بیان کردہ تفسیر مراد لیتے ہوئے یہ کہا جائے کہ یہ ”استبدال ہبہ“ ہے تو پھر اس میں ”عرایا“ کی کیا خصوصیت ہے؟ اس لئے کہ قبضہ سے پہلے تو ہر واہب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے ہبہ کو تبدیل کر دے، صرف اہل ”عرایا“ کو خاص کر کیوں اجازت دی گئی؟ یہ اجازت تو ہر ایک کو حاصل ہوتی ہے۔ حنفیہ کی طرف سے اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ چونکہ یہ بات خلاف مرثوت ہے کہ آپ نے ایک چیز ہبہ کی اور بعد میں اس سے کہا کہ یہ واپس کر دو اور دوسری چیز لے لو۔ ایسا کرنا مرثوت کے خلاف ہے، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ”اہل عرایا“ کے ساتھ ایسا کیا جائے تو یہ مرثوت کے خلاف نہیں ہونا چاہئے۔

تیسرا اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث باب میں ”عرایا“ کو ”مزانبہ“ سے مستثنیٰ کیا گیا ہے اور

”مزائنہ“ ایک بیع کا نام ہے، اگر ”عرایا“ بیع نہیں تو پھر اس کا اشتناء ”مزائنہ“ سے درست نہ ہوتا چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشتناء منقطع ہے، لہذا اب کوئی اشکال نہیں۔

”درایۃ“ بھی مسلک حنفیہ رائج ہے

حنفیہ کا مسلک درایۃ اس لئے رائج ہے کہ ”مزائنہ“ درحقیقت ”ربا“ کا ایک شعبہ ہے، اور ”ربا“ کے اندر قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں ہوتا کہ قلیل میں جائز ہو اور کثیر میں ناجائز ہو، اور حنفیہ کی تفسیر لینے کی صورت میں قلیل میں بھی ”ربا“ کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ اس لئے لغۃ، روایۃ اور درایۃ تینوں طریقوں سے حنفیہ کا مسلک رائج ہے۔ (۱۳۵)

باب ماجاء فی کراہیۃ النجش

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال قتیبۃ : يبلغ به النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لاتناجشوا ﴿۱۳۶﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ : ایک دوسرے سے بڑھ کر بولی مت لگاؤ۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”نجش“ سے منع فرمایا ”نجش“ کے معنی یہ ہیں کہ ایک آدمی دوسرے سے کوئی سامان خرید رہا ہے، اب تیسرا شخص اگر اسی سامان کی زیادہ قیمت لگاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ مجھے یہ چیز فروخت کر دو، حالانکہ اس کا مقصد سامان کو خریدنا نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ یہ مشتری دھوکہ کھا کر اس کو زیادہ قیمت پر خرید لے۔ اس کو ”نجش“ کہتے ہیں، اور حدیث باب میں اس کی ممانعت کی گئی ہے۔

باب ماجاء فی الرجحان فی الوزن

عن سويد بن قيس قال : جلبت انا ومخرقة العبدی بزا من هجر فجاءنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فساو منا بسراويل ، وعندی وزن یزن بالاجر ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم للوزان : زن وارجح ﴿۱۳۷﴾

حضرت سید بن قیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے اور مخزفۃ العبدی نے ہجر سے کپڑا منگوایا۔ ہجر ایک جگہ کا نام ہے۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ہم سے شلواریں کے کپڑے کے بارے میں بھاؤ تاؤ کیا۔ اس وقت میرے پاس ایک وزن بیٹھا ہوا تھا جو اجرت پر دکانداروں کا سامان وزن کیا کرتا تھا، آپ نے اس وزن سے فرمایا کہ وزن کرو اور جھکتا ہوا وزن کرو۔ یعنی جس پلڑے میں سامان ڈالو اس کو دوسرے پلڑے سے جھکا دو تاکہ سامان وزن سے زیادہ ہو جائے کم نہ ہو۔

باب ماجاء فی انظار المعسروا لرفقہ

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من انظر معسرا او وضع له اظلمہ اللہ یوم القیامۃ تحت ظل عرشہ یوم لا ظل الا ظلمہ ﴿۱۳۸﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی یا اس کے اوپر سے کمی کر دی تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اس کو اپنے عرش کے سائے میں جگہ عطا فرمائیں گے جس دن اس کے علاوہ کوئی سایہ نہ ہوگا۔

پچھلی امتوں کے ایک صاحب کا واقعہ

عن ابی مسعود رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: حوسب رجل ممن کان قبلکم، فلم یوجد له من الخیر شئی الا انه کان رجلا موسرا، فکان یخالط الناس، فکان یامر غلمانہ ان یتجاوزوا عن المعسر، فقال اللہ تعالیٰ: نحن احق بذلك منه تجاوزوا عنہ ﴿۱۳۹﴾

حضرت ابو مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: جو لوگ تم سے پہلے گزر چکے ہیں، ان میں سے ایک صاحب کا حساب لیا گیا تو اس کے نامہ اعمال میں کوئی نیکی نہیں تھی، البتہ وہ غنی اور مالدار آدمی تھا اور لوگوں سے معاملات کیا کرتا تھا۔

تو اس نے اپنے غلاموں کو یہ حکم دے رکھا تھا کہ وہ تنگ دست سے تجاوز کریں۔ یعنی اس پر سختی نہ کریں تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم اس درگزر اور معافی کے زیادہ حقدار ہیں، بنسبت اس بندے کے، اس لئے اس کو درگزر کر دو اور معاف کر دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ کسی تنگ دست کو معاف کر دینا بڑا فضیلت کا کام ہے اور اس پر انشاء اللہ اللہ تعالیٰ کے یہاں معافی کی توقع ہے۔

باب ماجاء فی مطل الغنی ظلم

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: مطل الغنی ظلم، واذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع ﴿۱۵۰﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: مالدار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے۔ اور جب تم میں سے کسی کو غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے۔

مالدار کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے

اس حدیث کا پہلا جملہ ہے ”مطل الغنی ظلم“ ”مطل“ کے معنی ہیں ٹال مٹول کرنا، تاخیر کرنا، یعنی ایک شخص کے ذمے دوسرے کا قرض ہے، وہ شخص غنی ہے اور اس کو قرض ادا کرنے کی طاقت ہے، اس کے باوجود وقت پر قرض ادا نہیں کرتا تو یہ اس کی طرف سے ظلم ہے۔ ایک اور حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

﴿لی الی الیٰواجد یحل عرضہ وعقوبتہ﴾

”لی“ کے معنی ہیں ”ٹال مٹول“ یعنی غنی آدمی کا ٹال مٹول کرنا اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے۔

مدیون مماطل سے ”ضرر“ کے معاوضے کے مطالبے کا حکم

حدیث - اس جملے سے ہمارے دور کا ایک مسئلہ متعلق ہے، وہ یہ کہ بعض حضرات علماء یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو قرض دیا تو اب اس قرض پر اس کو سود کے مطالبہ کرنے

کا شرعاً کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ سود حرام ہے۔ دوسری چیز جس کا مطالبہ کیا جاسکتا تھا، وہ یہ تھی کہ افراط زر کی وجہ سے روپے کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے، اس کی تلافی مقروض سے کرائی جائے تو اس کو بھی منع کر دیا گیا۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ مقروض نے یہ وعدہ کیا تھا کہ میں ایک ماہ کے بعد پیسے ادا کروں گا، لیکن جب تاریخ آنے پر اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کیا جاتا ہے تو وہ پیسے ادا نہیں کرتا، حالانکہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ اس کے اندر قرض ادا کرنے کی استطاعت موجود ہے، اگر چاہے تو ادا کر سکتا ہے، اس کے باوجود وہ ٹال مٹول سے کام لے رہا ہے، ایسی صورت میں اگر دائن اس سے یہ کہے کہ اگر تم تنگ دست ہوتے تو میں تم کو مہلت دے دیتا، لیکن تم تو مالدار آدمی ہو، ادا کرنے کی طاقت کے باوجود تم ادا نہیں کر رہے ہو، لہذا جتنی مدت تک تم میرا قرض ادا نہیں کرو گے، اس مدت کا نفع تم کو مزید ادا کرنا ہوگا، مثلاً یہ ایک لاکھ روپے کا قرض تم نے ایک ماہ تک ادا نہ کیا تو چونکہ ایک ماہ تک اگر میں ایک لاکھ روپے کسی اسلامی بینک میں رکھواتا تو اس پر مجھے ایک ماہ کے اندر ایک ہزار روپے کا نفع ملتا، لہذا اب تم مجھے ایک ماہ بعد ایک لاکھ اور ایک ہزار روپے واپس کرو گے، اس لئے کہ تم نے مجھے اس نفع سے محروم کر دیا۔ بعض معاصر علماء اس مطالبے کو جائز قرار دیتے ہیں، وہ اس کو "تعویض عن الضرر" کا نام دیتے ہیں، یعنی یہ اس ضرر کا معاوضہ ہے جو دائن کو مدیون کے ٹال مٹول کی وجہ سے لاحق ہو گیا ہے، لہذا اس معاوضے کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

”تعویض عن الضرر“ پر حدیث سے استدلال

یہ علماء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ”لا ضرر ولا ضرار“ یعنی کس شخص کے لئے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کو ضرر پہنچائے، اگر ضرر پہنچائے تو پھر اس کا معاوضہ بھی ادا کرے۔ جو حدیث میں نے ابھی تلاوت کی:

لَا يُلِي الْوَاجِدُ يَحِلُّ عَرَضُهُ وَعَقُوبَتُهُ

یعنی غنی کا ٹال مٹول کرنا اس کی سزا اور آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ وہ سزا کا مستحق ہے، لہذا اگر اس کو یہ سزا دی جائے کہ تم اتنی رقم زائد ادا کرو تو یہ ان احادیث کی رو سے جائز ہونا چاہئے۔ عرب کے بعض علماء کا یہی موقف ہے۔

یہ صورت سودی صورت کے مشابہ ہے

لیکن میری ناچیز رائے میں یہ موقف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ موقف تقریباً اسی صورت کے مشابہ ہے جس کے بارے میں حدیث شریف میں آتا ہے کہ جب کسی شخص کے ذمے دین ہوتا اور دین کی ادائیگی کا وقت آجاتا تو دائن مدیون سے جا کر کہتا کہ:

﴿اَما ان تقضى واما ان تربى﴾

یعنی یا تو دین ادا کرو یا اس پر اضافہ کرو۔ یہ مذکورہ صورت بھی اس کے مشابہ ہو جاتی ہے، اگرچہ بعینہ وہ صورت نہیں ہے۔ لہذا یہ صورت بھی درست نہیں۔

”تعویض عن الضرر“ اور سودی معاملے میں فرق

یہ بات درست ہے کہ جن علماء نے اس کے جواز کا قول اختیار کیا ہے، انہوں نے سود میں اور اس صورت میں کئی فرق بیان کئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اس زیادتی کا مطالبہ اس وقت کیا جاتا ہے جب مدیون مالدار ہو، لیکن اگر مدیون تنگ دست ہو تو پھر زیادتی کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ جب کہ سودی قرض میں چاہے مدیون مالدار ہو یا تنگ دست ہو، ہر حالت میں اس سے سود کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اس زیادتی کے مطالبے کے لئے ”مطل“ کا ثبوت ضروری ہے، جب ”مطل“ پایا جائے گا اس وقت زیادتی کا مطالبہ جائز ہے، اگر ”مطل“ نہ پایا جائے تو مطالبہ جائز نہیں۔

اسی طرح ان علماء کے نزدیک اس زیادتی کا مطالبہ کرنا اس وقت جائز ہے جب کہ مدیون نے جس عرصہ میں دین ادا نہیں کیا وہ عرصہ اتنا ہو کہ اس عرصے کے دوران اگر دائن یہ رقم کسی جائز اسلامی بینک میں رکھواتا اور اس سے اس کو نفع ملتا، تب صرف اتنی زیادتی کا مطالبہ کرنا جائز ہے جتنا نفع اس کو اس دوران اسلامی بینک سے وصول ہوتا، لیکن اگر وہ اتنی مدت ہے کہ اس مدت کے دوران اسلامی بینک سے کوئی نفع حاصل نہ ہوتا تو پھر مطالبہ کرنا بھی جائز نہیں۔ ان تمام باتوں سے یہ واضح ہو رہا ہے کہ علماء کی بیان کردہ صورت میں اور ”سود“ کی مروجہ صورت میں بہت فرق ہے، لیکن اس فرق کے باوجود اس کی سود کے ساتھ مشابہت پائی جا رہی ہے۔ اس لئے میں اس صورت کو درست نہیں سمجھتا۔

”تعویض عن الضرر“ میں عقوبت مالیہ پائی جا رہی ہے

دیکھیے: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں فرمایا:

❦ فی الواجد یحل عرضه وعقوبتہ ❦

اس حدیث میں آپ نے آبرو کا اور سزا کا تو بیان فرمایا کہ اس کی آبرو اور اس کی سزا حلال ہے، لیکن آپ نے یہ نہیں فرمایا ”یحلل مالہ“ کہ اس کا مال حلال ہے۔ اور ”عقوبت“ کے بارے میں بھی جمہور علماء یہ فرماتے ہیں کہ عقوبت مالیہ جائز نہیں، اور جو حضرات علماء جائز بھی کہتے ہیں، ان کے نزدیک بھی وہ مال بیت المال اور حکومت کے پاس جائے گا، متعلقہ آدمی کے پاس نہیں جائے گا، جبکہ زیر بحث صورت میں وہ زیادتی دائن کے پاس جاتی ہے، اس لئے یہ صورت درست نہیں۔

”مماطل“ کا جرم چور ڈاکو کے جرم سے کم ہے

دوسرے یہ کہ مدیون مماطل کا جرم چور اور ڈاکو اور غاصب کے جرم سے بڑا جرم نہیں ہے، اب ایک شخص ایک لاکھ روپے چوری کر کے لے گیا، اور چھ ماہ بعد ایک لاکھ روپے برآمد ہوئے اور اس چھ ماہ کے دوران وہ چور اس ایک لاکھ روپے سے تجارت کرتا رہا اور نفع کماتا رہا۔ اب دیکھئے: شریعت نے یہ حکم تو دیدیا کہ چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے، لیکن چور سے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ اگر ایک لاکھ روپیہ سروق منہ کے پاس ہوتا تو وہ اس دوران اس سے اتنا نفع کماتا، لہذا تم اتنی رقم مزید ادا کرو۔ یہ مطالبہ چور سے نہیں کیا۔ تو جب چور ڈاکو جو مدیون مماطل سے زیادہ بڑے مجرم ہیں، ان سے زیادتی کا مطالبہ نہیں کیا گیا تو مدیون مماطل سے زیادتی کا مطالبہ کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

”منافع مغبوبہ“ مضمون نہیں ہوتے

اور دیکھئے: ”منافع مغبوبہ“ حنفیہ کے نزدیک تو مضمون ہی نہیں، اور جن حضرات فقہاء کے نزدیک مضمون ہوتے ہیں، ان کے نزدیک بھی اس وقت مضمون ہوتے ہیں جب وہ نقد کی شکل میں ہوں، اگر نقد کی شکل میں نہ ہوں تو ان کے نزدیک مضمون نہیں ہوتے، جیسا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا یہی مسلک ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ مدیون مماطل نے منافع غصب کر کے جو نقصان کیا ہے، وہ اس نقصان کو ادا کرے، یہ بات درست نہیں۔

یہ سود خور ذہنیت کا شاخسانہ ہے

بات دراصل یہ ہے کہ یہ تصور اور خیال اور ذہنیت کہ اگر اتنے روز تک میں یہ رقم فلاں جگہ

پر لگاتا تو مجھے وہاں سے اتنا نفع حاصل ہوتا اور اتنے پیسے مجھے ملتے، لہذا وہ پیسے مجھے ادا کرو، یہ سود خور ذہنیت ہے، اس لئے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور سود خوری کے نظام کا تصور یہ ہے کہ ”پیسہ ہر روز نفع بخش ہے“ یعنی پیسہ بذات خود نفع دینے والی چیز ہے، اور یہ انڈے دینے والی مرغی ہے، جس کو روزانہ ایک انڈا دینا چاہئے، اور جس دن اس نے انڈا نہ دیا تو اس صورت میں جو شخص اس انڈا نہ دینے کا سبب بنا ہے، اس سے وہ انڈا وصول کرو، یہ سود خوری کی ذہنیت ہے، اور آج کل کی معاشی اصطلاح میں اس کو ”Opportunity Cost“ کہا جاتا ہے، یعنی ممکنہ اور متوقع نفع، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ بالقوہ کسی چیز کا نفع بخش ہونا، یہ روپیہ بالقوہ نفع بخش ہے، لہذا اگر کسی نے ایک ہفتے یا ایک دن کے لئے پیسہ روک لیا تو گویا کہ اس نے اس بالقوہ ہونے والے نفع کو روک لیا۔ لہذا اس کا تدارک کرنا اس کے ذمے ضروری ہے۔

شرعاً ”بالقوہ نفع“ معتبر نہیں

بات دراصل یہ ہے کہ شریعت نے نقد کے اندر ”بالقوہ نفع“ کا اعتبار نہیں کیا، اس لئے کہ اگر اس کا اعتبار کر لیا جاتا تو پھر سود کا دروازہ چوہٹ کھل جاتا۔ اس لئے اس ”بالقوہ نفع“ کا مطالبہ کرنا درست نہیں۔

پھر تو قرض دینے والے پر ظلم ہوگا

اب ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو اس قرض دینے والے پر بڑا ظلم ہوگا، اور اس سے یہ کہا جائے گا کہ تو نے قرض دیکر کیوں حماقت کی؟ گویا کہ سارا نقصان قرض دینے والے کا ہوگا، اور آج کل کے اخلاق کا جیسا معیار ہے کہ لوگ وعدوں کا پاس نہیں کرتے، وقت پر ادائیگی نہیں کرتے، اب اگر قرض لینے والے کو کھلی چھٹی دیدی جائے گی اور اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا تو وہ اور زیادہ تاخیر کرے گا تو اس صورت میں لوگ قرض دینے سے کتراتیں گے اور اس کی وجہ سے کاروبار کے اندر نقصان ہوگا، اس کا کیا حل نکالا جائے؟

مدیون مماطل پر دباؤ ڈالنے کا شرعی طریقہ

میں نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا کہ اس مدیون سے دین کا عقد کرتے وقت ہی یہ معاہدہ لکھوا

لیا جائے کہ اگر استطاعت ہونے کے باوجود اس نے وقت پر ادائیگی نہ کی تو وہ اتنی فیصد رقم خیراتی کام میں لگائے گا اور وہ رقم دائن کی آمدنی کا حصہ نہیں ہوگی اور نہ اس کو ملے گی، بلکہ خیراتی کام میں صرف ہوگی، لہذا اب ٹال مٹول کی صورت میں مدیون پر لازم ہوگا کہ وہ مقررہ رقم خیراتی کام میں دے۔ اگر قرض دینے والا کوئی بینک ہے تو وہ بینک اپنے پاس ایک خیراتی فنڈ بنالے، اور قرض دیتے وقت قرض لینے والے سے یہ معاہدہ لکھوالے کہ وقت پر ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں اتنی فیصد رقم اس خیراتی فنڈ میں جمع کرائے گا، اور وہ رقم بینک کی آمدنی کا حصہ نہیں ہوگی۔ یہ معاہدہ اس لئے کیا جائے گا تاکہ اس پر دباؤ رہے اور اس دباؤ کے نتیجے میں وہ وقت پر ادائیگی کر دے۔

اس حل کا شرعی جواز

جہاں تک اس حل کے شرعی جواز کا تعلق ہے تو یہ معاہدہ ایک وعدہ ہے جو قرض لیتے وقت مدیون کر رہا ہے کہ اگر میں نے وقت پر ادا نہ کیا تو اتنی رقم خیراتی کام میں لگاؤں گا۔ اور فقہاء مالکیہ نے تو اس کی صراحت کی ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص قرض لیتے وقت ایسا وعدہ کرے گا تو وہ قضاء بھی نافذ ہو جائے گا، یعنی وقت پر ادائیگی نہ کرنے کی صورت میں عدالت کے ذریعہ بھی اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنا یہ وعدہ پورا کرے اور ادائیگی کرے۔ لہذا اس وعدہ کے ذریعہ دونوں کے حقوق کی رعایت ہو جاتی ہے، دائن کے حقوق کا اور اس کی رقم کا تحفظ بھی ہو جاتا ہے اور مدیون پر دباؤ بھی پڑ جاتا ہے کہ وہ وقت پر ادائیگی کرے اور سود کا مفدہ بھی لازم نہیں آتا۔

حدیث باب کا دوسرا جملہ

اس حدیث کا دوسرا جملہ یہ ہے کہ:

﴿وَإِذَا تَبَعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ﴾

یعنی جب تم میں سے کسی کو غنی آدمی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کو چاہئے کہ وہ اس کے پیچھے لگ جائے۔ پیچھے لگانے کا مطلب یہ ہے کہ دین کا حوالہ دوسرے پر کر دیا جائے تو دائن اس غنی کے پیچھے لگ جائے مثلاً مدیون یہ کہے کہ تم مجھ سے پیسے وصول کرنے کے بجائے فلاں سے وصول کر لیتا، اس کو ”حوالہ“ کہتے ہیں، اور پیچھے لگنے کا مطلب یہ ہے کہ دائن اس حوالے کو قبول کر لے۔ گویا کہ

حدیث کے اس جملے میں ”حوالہ“ قبول کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ”حوالہ“ ”شرعاً“ جائز ہے۔ لیکن حدیث کے اس جملے سے متعدد فقہی مسائل متعلق ہیں۔

امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

اس حدیث سے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال فرمایا ہے کہ ”حوالے“ کی صحت کے لئے ”محیل“ کا حوالہ کر دینا کافی ہے۔ ”محتمل“ یعنی دائن کی رضامندی ضروری نہیں، گویا کہ ”مدیون“ اگر اپنے ”دائن“ سے یہ کہے کہ میں اپنے دین کا حوالہ فلاں پر کرتا ہوں، اور وہ ”فلاں“ دین کو قبول بھی کر لے تو اب ”دائن“ پر واجب ہے کہ اس حوالے کو قبول کرے، اگر ”دائن“ راضی نہ ہو تب بھی حوالہ درست ہو جائے گا۔ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث باب میں ”فلینح“ صیغہ امر ہے، اور صیغہ امر وجوب پر دلالت کرتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ پیچھے لگ جانا واجب ہے، چاہے دائن اس پر راضی ہو یا نہ ہو۔

جمہور فقہاء کا مسلک اور ان کی دلیل

لیکن ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ اور جمہور فقہاء اس بات کے قائل ہیں کہ ”محتمل“ یعنی دائن کی رضامندی کے بغیر ”حوالہ“ درست نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک ”حوالہ“ ایک سہ فریق معاملہ ہے، اس میں تین فریق ہوتے ہیں اور تینوں کی رضامندی ضروری ہے۔ ایک محیل، دوسرے محتمل، تیسرے محتمل علیہ، جب تک یہ تینوں فریق متفق نہ ہوں اس وقت تک حوالہ درست نہیں ہوتا۔ لہذا ”محتمل“ یعنی دائن کی رضامندی بھی ضروری ہے۔

جمہور فقہاء اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو ترمذی شریف میں پیچھے ”باب ما جاء ان العارضة موادة“ میں گزری، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”علی الید ما اخذت حتی تؤدی“ یعنی ہر ہاتھ پر وہ چیز واجب ہے جو اس نے لی ہو، یہاں تک کہ وہ مالک کو ادا کر دے۔ اس حدیث کی وجہ سے مدیون پر واجب ہے کہ وہ اپنا دین ”دائن“ تک پہنچائے۔ اور یہ وجوب اس وقت تک ہے جب تک وہ ادا نہ کر دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل ذمہ داری مدیون کی ہے، اور ”دائن“ کو ”مدیون“ سے مطالبے کا حق حاصل ہے، اور یہ حق دائن کی رضامندی کے بغیر ساقط نہیں ہو گا۔

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ ”فلتق“ میں جو امر ہے، یہ وجوب کے لئے نہیں ہے، بلکہ استحباب کے لئے ہے۔ گویا کہ ”دائن“ کو یہ ہدایت فرمائی گئی ہے کہ اگر کوئی ”مدیون“ کسی غنی آدمی پر حوالہ کر رہا ہے تو اس کو قبول کرلو۔ لیکن اس کے ذمے قبول کرنا واجب نہیں کیا گیا۔

جمہور فقہاء کی عقلی دلیل

جمہور فقہاء عقلی دلیل یہ بیان فرماتے ہیں کہ مدیون، مدیون میں بھی فرق ہوتا ہے، ایک مدیون نرم مزاج کا ہے۔ اس سے بات کرنا آسان، اس سے دین کا مطالبہ کرنا آسان، اس سے اگر بات کی جائے تو کم از کم دل تو ٹھنڈا ہو جائے گا، چاہے وہ پیسے اس وقت ادا نہ کرے۔ ایک دوسرا مدیون ہے کہ جو سخت مزاج ہے، اس سے ملاقات ہونی بھی مشکل ہے، اگر ملاقات ہو بھی جائے تو بات کرتے وقت لٹھ مارے، ایسے آدمی سے دین کا مطالبہ کرنا اور دین وصول کرنا بہت دشوار ہوتا ہے جبکہ نرم مزاج آدمی سے دین وصول کرنا آسان ہوتا ہے۔ لہذا دائن کو اس بات پر مجبور کرنا کہ جاکر فلاں سخت مزاج آدمی سے اپنا دین وصول کرے اور مدیون سے مطالبہ نہ کرے، یہ شریعت کا تقاضہ نہیں ہے۔

اس کے علاوہ جمہور فقہاء یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر ایک مرتبہ یہ قبول کر لیا گیا کہ ”حوالہ“ قبول کرنا ”دائن“ پر واجب ہے تو پھر یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائے گا کیونکہ مثلاً الف نے دین کا حوالہ ب پر کر دیا۔ جب دائن ب سے دین کا مطالبہ کرنے پہنچا تو اس نے ج پر حوالہ کر دیا۔ جب دائن ج کے پاس پہنچا تو اس نے د پر حوالہ کر دیا۔ اور ہر جگہ دائن کو حوالہ قبول کرنا واجب کر دیا گیا ہے تو اس صورت حال میں دائن بیچارہ چکر لگاتے لگاتے ختم ہو جائے گا اور دین پھر بھی وصول نہیں ہوگا۔ اس سے یہی بات نکلتی ہے کہ حدیث باب میں حوالہ قبول کرنے کا ”امر“ وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے۔

حوالے میں ”محیل“ بری ہو گیا نہیں؟

دوسرا مسئلہ جو اس حدیث سے متعلق ہے، اور جس کی طرف امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ حوالے کے نتیجے میں ”محیل“ (مدیون اصلی) بری ہو جاتا ہے۔ اور دائن کو یہ حق نہیں رہتا کہ

وہ آئندہ کبھی بھی اپنے دین کا ”محیل“ سے مطالبہ کرے۔ بلکہ اس پر واجب ہے کہ ہمیشہ ”محتال“ علیہ“ سے مطالبہ کرے، اور اب کسی بھی حال میں اصل مدیون (محیل) سے مطالبہ کا حق لوٹ کر نہیں آئے گا۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول بتایا جاتا ہے۔

امام صاحب ”کامسلک“

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ”توئی“ متحقق ہو جائے تو اس صورت میں ”دائن“ اصل مدیون (محیل) سے مطالبہ کا حق رکھتا ہے۔ اور ”توئی“ یہ مصدر ہے: توئی، تیوئی، توی سے، اس کے معنی ہیں ”ہلاک ہو جانا“۔ ”حوالہ“ میں ”توئی“ کی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہوتی ہے کہ مثلاً ”محتال علیہ“ نے دین ادا کرنے سے انکار کر دیا کہ میں دین ادا نہیں کروں گا اور دائن کے پاس دین ثابت کرنے کے لئے کوئی بینہ اور ثبوت بھی نہیں ہے، تو اس صورت میں ”توئی“ متحقق ہو گیا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دین ادا کرنے سے پہلے ”محتال علیہ“ کا انتقال ہو گیا، اور اس نے ترکہ میں اتنا مال نہیں چھوڑا کہ اس سے دین ادا ہو جائے۔ اس صورت میں بھی ”توئی“ پایا گیا۔ تیسری صورت صاحبینؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اگر قاضی اور عدالت نے ”محتال علیہ“ کو مفلس اور دیوالیہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی ”توئی“ متحقق ہو گیا۔ لہذا مندرجہ بالا صورتوں میں سے کسی صورت کے پائے جانے کی وجہ سے ”توئی“ متحقق ہو جائے تو اب ”دائن“ اصل مدیون سے مطالبہ کر سکتا ہے کہ اب تم میرا دین ادا کرو۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا استدلال

امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہما وغیرہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”اذا اتبع احدکم علی ملى فليتبع“ اس میں فرمایا کہ جب پیچھے لگادیا جائے تو پیچھے لگے رہو، یعنی ہمیشہ پیچھے لگے رہو۔ اور اس میں ذکر نہیں ہے کہ جس نے پیچھے لگایا ہے اس سے رجوع کر سکتے ہو۔ لہذا ہمیشہ اسی کے پیچھے لگنا ہو گا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اثر سے استدلال فرماتے

ہیں جو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں تعلیقاً نقل کیا ہے، وہ یہ ہے کہ:

﴿لیس علی مال مسلم توی﴾ (۱۵۴)

یعنی مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں آسکتی، حضرت عثمان غنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات اسی سیاق میں بیان فرمائی کہ اگر ہم یہ کہیں کہ دائن اب محیل سے رجوع اور مطالبہ نہیں کر سکتا تو اس صورت میں مسلمان کے مال پر ہلاکت آئے گی۔ اس لئے کہ دائن کا مال ضائع ہو گیا اور اب ملنے کی کوئی امید نہیں، حالانکہ مسلمان کے مال پر ہلاکت نہیں۔

شافعیہ کی طرف سے اعتراض اور اس کا جواب

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس اثر پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس اثر کا مدار ایک راوی خلید بن جعفر پر ہے اور ان کو مجہول قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے اس اثر سے استدلال درست نہیں۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ خلید بن جعفر صحیح مسلم کے رجال میں سے ہیں۔ حضرت شعبہ رحمۃ اللہ علیہ جیسے متعنت فی الرجال نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ لہذا ان کی حدیث قابل استدلال ہے۔ بعض شافعیہ نے اس اثر لیس علی مال مسلم توی کی کچھ تاویل بھی کی ہے، وہ یہ کہ یہ اس صورت میں ہے جب حوالے کے وقت دائن یہ سمجھ رہا تھا کہ ”مقتل علیہ“ غنی اور مالدار ہے اور پیسے ادا کرنے پر قادر ہے، لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ غنی نہیں ہے بلکہ فقیر ہے۔ ایسی صورت میں لیس علی مال مسلم توی صادق آتا ہے۔ لیکن اگر وہ پہلے بھی غنی تھا، اور اس کا غنی ہونا معلوم تھا، بعد میں وہ مفلس ہو گیا تو اس صورت میں یہ اثر صادق نہیں آئے گا۔

اور ہم اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ اثر تو مطلق ہے، پھر آپ نے اس میں کہاں سے قیدیں داخل کر دیں، اور اس کی تائید میں حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر بھی موجود ہے، جس میں آپ نے فرمایا کہ ”خوالہ“ میں ”توی“ کی صورت میں محیل سے رجوع کر سکتے ہیں۔ اسی طرح حضرت حسن بصریؒ اور حضرت قاضی شریعؒ، حضرت ابراہیمؒ یہ سب حضرات تابعین بھی اس بات کے قائل ہیں کہ ”محیل“ کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں یہ کہاں کہا گیا ہے کہ

قیامت تک اس کے پیچھے لگے رہنا، چاہے پیسے ملیں یا نہ ملیں، چاہے محتال علیہ مر جائے یا زندہ رہے۔ چاہے وہ انکار کرے یا اقرار کرے۔ یہ سب باتیں حدیث میں کہاں ہیں؟ بلکہ حدیث میں تو حوالے کو ”ملی“ ہونے پر موقوف کیا گیا ہے کہ اگر غنی کے پیچھے لگایا جائے تو اس کے پیچھے لگ جاؤ، جس کا مطلب یہ ہے کہ ”حوالہ“ کے قبول کرنے کا مدار ”محتال علیہ“ کے غنی ہونے پر ہے۔ اگر وہ غنی نہیں ہے تو اس صورت میں حوالہ قبول کرنے کی علت باقی نہیں رہی۔ لہذا افلاس کی صورت میں اصل مدیون کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

”چیک“ پر حوالے کے احکام جاری ہوں گے

ہمارے موجودہ دور میں حوالے کا رواج بہت ہو گیا ہے، جیسے یہ چیک ہے، جس شخص کا بینک کے اندر اکاؤنٹ ہے وہ کسی کے نام چیک جاری کر دیتا ہے کہ جاکر بینک سے یہ رقم وصول کرلو۔ یہ بھی حوالہ ہے، اس لئے کہ چیک جاری کرنے والے کا دین بینک پر ہے، اور چیک جاری کرنے والے پر دوسرے شخص کا دین ہے، اب یہ چیک جاری کرنے والا اپنے دین کا حوالہ بینک پر کر دیتا ہے۔ اس صورت میں بینک ”محتال علیہ“ ہوتا ہے، چیک جاری کرنے والا ”مخیل“ اور جس کے نام چیک جاری ہوا ہے وہ ”محتال“ ہے۔ لہذا اس پر حوالے کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

چیک سے اداء زکوٰۃ اور بیع صرف کا حکم

چونکہ یہ حوالہ ہے، اس لئے اگر کسی شخص نے دوسرے کو چیک دے دیا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے نقد پیسے ادا کر دیئے۔ لہذا اگر کسی شخص نے چیک کے ذریعے زکوٰۃ ادا کی، تو اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک وہ شخص بینک سے نقد رقم وصول نہ کر لے۔ اسی طرح چیک کے ذریعہ ادائیگی کی صورت میں بیع صرف درست نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ ”بیع صرف“ میں مجلس کے اندر قبضہ ضروری ہے، جبکہ چیک کے اندر ادائیگی نہیں ہے، بلکہ حوالہ ہے۔ اسی طرح چیک کے علاوہ بھی دین کی جتنی رسیدات آج کل رائج ہیں، ان سب کا بھی یہی حکم ہے۔

کچھ عرصہ پہلے تک کرنسی نوٹ کے بارے میں بھی تمام علماء یہ کہا کرتے تھے کہ یہ نوٹ بھی دین کی رسید ہے اور اس کی ادائیگی بھی حقیقت میں حوالہ ہے، اس لئے اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اور اس کے ذریعہ بیع صرف بھی درست نہیں ہے۔ لیکن اس کے بارے میں تفصیل پہلے عرض

کر چکا ہوں کہ اب کرنسی نوٹ رسید نہیں ہے، بلکہ اب ”ٹمن عرفی“ بن گئے ہیں۔ اس لئے اس کے ذریعہ زکوٰۃ بھی ادا ہو جائے گی اور بیع صرف بھی درست ہے۔

باب ماجاء فی المنابذة والملازمة

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع المنابذة والملازمة (۱۵۵)

”منابذة“ کے معنی یہ ہیں کہ بائع مشتری سے یہ کہتا ہے کہ جس وقت یہ چیز جس کا بھاؤ تاؤ ہو، ہے، میں تمہاری طرف پھینکوں گا، اس وقت بیع لازم ہو جائے گی۔ اور ملازمہ کے معنی یہ ہیں کہ بائع مشتری کے درمیان جس چیز کا بھاؤ تاؤ ہو رہا ہے، اس کے بارے میں مشتری یہ کہے کہ جس وقت میں اس کو ہاتھ لگاؤں گا اس وقت بیع لازم ہو جائے گی۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمادیا، زمانہ جاہلیت میں ان دونوں کا رواج تھا۔ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں تعلیق التملیک علی الخطر پائی جا رہی ہے۔ جو ”غدر“ ہی کی ایک قسم ہے۔ اس لئے یہ دونوں بیع جائز نہیں۔

باب ماجاء فی السلف فی الطعام والتمر

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدينة وهم یسلفون فی التمر، فقال: من اسلف فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم (۱۵۶)

”سلف“ سے مراد ہے ”بیع سلم“ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے تو اہل مدینہ تمر میں ”بیع سلم“ کیا کرتے تھے، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ جب تم بیع سلم کرو تو کیل اور وزن معلوم ہونا چاہئے اور اجل بھی متعین ہونی چاہئے۔ اس حدیث سے بیع سلم کی مشروعیت معلوم ہوتی ہے۔

”حیوان“ میں بیع سلم کا حکم

”حیوان“ میں بیع سلم کے جواز کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمۃ

اللہ علیہ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز ہے اور حنفیہ کے نزدیک حیوان میں بیع سلم جائز نہیں۔ اس لئے کہ حنفیہ کے نزدیک بیع سلم کے لئے ضروری ہے کہ یا تو وہ چیز کیلی ہو، یا وزنی ہو، یا عددیات متقاربه میں سے ہو۔ لہذا اگر کوئی چیز عددیات متفاوتہ میں سے ہے جس کے افراد اور آحاد میں بہت زیادہ تفاوت ہوتا ہے تو اس میں بیع سلم جائز نہیں۔ اس لئے کہ ان میں جھگڑے کا امکان ہے۔ جب ادائیگی کا وقت آئے گا تو بائع کہے گا کہ میں نے ادنیٰ چیز میں سلم کیا تھا اور مشتری کہے گا کہ نہیں، اعلیٰ اور عمدہ چیز میں سلم ہوا تھا۔ (۱۵۷)

حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟

اس اختلاف کی بناء اور مدار ایک دوسرے مسئلے پر ہے۔ وہ یہ ہے کہ شافعیہ کے نزدیک حیوان کا ”استقراض“ (قرض پر لینا) جائز ہے۔ ہمارے نزدیک حیوان کا ”استقراض“ بھی جائز نہیں، اس لئے کہ ”استقراض“ ہمیشہ ”ذوات الامثال“ میں ہوتا ہے۔ ”ذوات القیم“ میں استقراض جائز نہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ کلیہ اور اصول ہے کہ الاقراض نقضی بامثالها لہذا قرض کے لئے مثلی ہونا ضروری ہے۔ اور عددیات متفاوتہ میں مثل نہیں ہوتا، اس لئے ان میں نہ تو ”استقراض“ درست ہے اور نہ بیع سلم درست ہے۔

حیوان کی ادھار بیع جائز نہیں

یہ حدیث پیچھے گزر چکی ہے کہ:

﴿نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع الحيوان بالحيوان نسبه﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حیوان کی ادھار بیع سے بھی منع فرمادیا۔ جب ادھار بیع ممنوع ہے تو ”استقراض“ بھی ممنوع ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں کی علت ایک ہے، وہ ہے اس کا ”عددیات متفاوتہ“ میں سے ہونا۔ لہذا بیع سلم بھی جائز نہیں ہوگی۔

حنفیہ کی دلیل حضرت فاروق اعظم کا اثر

ہماری ایک اور دلیل حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اثر ہے، وہ یہ کہ آپ نے ایک

مرتبہ ارشاد فرمایا کہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور ”ربا“ کے بارے میں بعض باتوں کی آپ نے تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ لہذا تم ”ربا“ سے بھی بچو اور ”ربیبہ“ سے بھی بچو۔ یعنی جہاں ”ربا“ کا شبہ ہو، اس سے بھی بچو۔ جب حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ بات ارشاد فرمائی تو بعض لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ ”ربا“ کا پورا معاملہ مبہم ہے اور اس میں یہ پتہ لگانا مشکل ہے کہ کیا چیز ربا ہے اور کیا چیز ربا نہیں ہے۔ تو ایک دوسرے موقع پر حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس غلط فہمی کو دور کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

﴿ان من الربا ابوابا لاتخفى على احد ومنها السلم في السن﴾ (۱۵۹)

یعنی ربا کے کچھ ابواب ایسے ہیں جو کسی پر بھی پوشیدہ نہیں ہیں، اور انہیں میں سے ”مویشیوں“ میں سلم کرنا ہے۔ ”سن“ کے لغوی معنی ہیں ”عمر“ لیکن کنایۃً اس لفظ کا اطلاق ”مویشی“ پر بھی ہوتا ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ فرمایا کہ ”مویشیوں میں سلم کرنا“ ”ربا“ کا وہ باب ہے جو کسی پر بھی مخفی نہیں ہے۔ گویا کہ انہوں نے حیوان کے اندر سلم ناجائز قرار دیا، اور ”ربا“ کا ایک شعبہ قرار دیا۔ لہذا حنفیہ کے نزدیک حیوان میں نہ بیع سلم جائز ہے، نہ استقراض جائز ہے اور نہ بیع نسیئہ جائز ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلالات اور اس کے جوابات پیچھے ”باب ماجاء فی کراہیۃ بیع الحيوان بالحيوان نسيئة“ میں گزر چکے ہیں۔ وہاں دیکھ لیا جائے۔

باب ماجاء فی ارض المشترك يربد بعضهم بيع

نصيبة

﴿عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ان نبى الله صلى الله عليه وسلم قال: من كان له شريك في حائط فلا يبيع نصيبه من ذلك حتى يعرضه على شريكه﴾ (۱۶۰)

حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کا کسی باغ میں کوئی شریک ہو، وہ اپنا حصہ باغ میں سے فروخت نہ کرے، جب تک کہ وہ اپنا حصہ اپنے شریک کو پیش نہ کر دے۔

مثلاً ایک باغ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، ایک شریک اپنا حصہ دوسرے کسی شخص

کے ہاتھ فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ کسی اور کو بیچنے سے پہلے اپنا حصہ اپنے شریک کو پیش کرے، اور اس سے کہے کہ میں اپنا حصہ فروخت کر رہا ہوں، اتنی قیمت لگ رہی ہے اگر تم چاہو تو اس قیمت پر تم لے لو، اگر وہ شریک خرید لے تو ٹھیک ہے ورنہ پھر دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دے۔

بہر حال، یہ حکم متفق علیہ ہے کہ شریک پر پیش کرنا چاہئے، لیکن اگر اس نے شریک پر پیش کیا اور شریک نے خریدنے سے انکار کر دیا تو اب سوال یہ ہے کہ کیا اس کے انکار کرنے سے اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا یا نہیں؟

شریک خریدنے سے انکار کر دے تو حق شفعہ کے اسقاط کا حکم

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حق شفعہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کو پیش کش کی گئی، خریدنے کا موقع دیا گیا، اس کے باوجود اس نے نہیں خریدا تو اس نے اپنے حق شفعہ کو ساقط کر دیا۔ لہذا اب اگر وہ دوسرے شخص کو فروخت کرے گا تو اس شریک کو حق شفعہ نہیں ملے گا اور بیع تام ہو جائے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب شریک نے پیش کش کے وقت خریدنے سے انکار کیا تو اس انکار سے حق شفعہ ساقط نہیں ہوا بلکہ جس وقت وہ شریک دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے گا، اس وقت اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ حق شفعہ ”ثابت“ ہی بیع سے ہوتا ہے، جب تک بائع نے بیع نہیں کی تھی اس وقت تک حق شفعہ ثابت ہی نہیں ہوا تھا، اور جب بیع سے پہلے ثابت ہی نہیں ہوا تو ساقط کیسے ہو جائے گا؟ اس لئے کہ ”ساقط“ ہونا تو ”ثابت“ ہونے کی فرع ہے۔ لہذا پیش کش کے وقت خریدنے سے انکار کرنا حق شفعہ کے ساقط ہونے کا موجب نہیں، لہذا بیع کے بعد انکار کرنے سے یہ حق ساقط ہوگا، اس سے پہلے ساقط نہیں ہوگا۔

”وجاہۃ“ کا حکم

حضرت قتادہؒ کے پاس حضرت سلیمان یشگریؒ کا صحیفہ آگیا تھا اور حضرت سلیمان یشگریؒ کے پاس حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا صحیفہ تھا۔ حضرت سلیمان یشگریؒ اس صحیفے سے روایت کرتے تھے۔ ایسے صحیفے کو ”وجاہۃ“ کہا جاتا ہے۔ ایک ہوتا ہے ”مناولہ“ یہ وہ صحیفہ ہوتا ہے جو شیخ اپنے کسی شاگرد کو

دے دیتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ تم اس میں موجود تمام روایات کو آگے روایت کر سکتے ہو، یا شیخ اس شاگرد کو اجازت دے دیتا ہے کہ اس صحیفے کے اندر جو روایات ہیں اس کی تمہیں اجازت دیتا ہوں۔ لیکن اگر کسی شاگرد کو اپنے شیخ کا کوئی صحیفہ ”مناولہ“ اجازت کے بغیر کہیں سے مل گیا، وہ صحیفہ ”وجادہ“ کہلاتا ہے، اور یہ معتبر نہیں ہوتا۔ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہاں یہ بیان فرما رہے ہیں کہ حضرت سلیمان جو روایات حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بطور ”وجادہ“ کے نقل کریں وہ روایات معتبر نہیں۔

باب ماجاء فی المخابرة والمعاومة

عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن
المحاقلة والمزابنة والمخابرة والمعاومة، ورخص فی
العرايا (۱۶۲)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے محاقلة، مزابنة، مخابرة اور معاومة سے منع فرمایا اور ”عرايا“ کی اجازت دے دی۔ محاقلة اور مزابنة کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی اور ”مخابرة“ کے بارے میں تفصیل انشاء اللہ آگے مستقل باب میں آجائے گی۔ اور ”معاومة“ کے معنی یہ ہیں کہ باغ کے پھلوں کی ایک سال تک یا ایک سال سے زیادہ تک بیج کر دینا۔ مثلاً باغ یہ کہے کہ تین سال تک جو پھل اس باغ میں آئے گا، وہ پھل میں آج ہی فروخت کرتا ہوں۔ چونکہ یہ ”بیج المردوم“ ہے۔ اس لئے ناجائز ہے، اس کو ”بیج السنین“ بھی کہتے ہیں۔ اور ”عرايا“ کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔

باب (بلا ترجمہ)

عن انس رضی اللہ عنہ قال: غلا السعر علی عهد النبی
صلی اللہ علیہ وسلم، فقالوا: یا رسول اللہ! سعلر لنا،
فقال: ان اللہ هو المسعر القابض الباسط الرزاق، وانی
لارجوان القی ربی ولیس احد منکم یطلبنی بمظلمة فی
دم ولا مال (۱۶۳)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے

میں دام مہنگے ہو گئے۔ لوگوں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ہمارے لئے ”تسعیر“ کر دیجئے۔ یعنی سرکاری طور پر اشیاء کے دام مقرر فرما دیجئے، تاکہ کوئی شخص زیادہ قیمت وصول نہ کر سکے۔ جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ ہی قیمتیں مقرر کرنے والے ہیں اور وہی اشیاء کی رسد کو کم کرنے والے اور سکیڑنے والے ہیں، اور وہی اشیاء کو پھیلانے والے ہیں اور وہی رزق دینے والے ہیں، اور میں اس بات کی امید رکھتا ہوں کہ اپنے پروردگار سے اس حال میں ملاقات کروں کہ تم میں سے کوئی شخص مجھ سے کسی ظلم کا مطالبہ کرنے والا نہ ہو۔ نہ جان میں، اور نہ مال میں۔ یعنی کسی کی جان یا مال پر مجھ سے ظلم سرزد نہ ہو۔

حکومت کے لئے وقتی طور پر تسعیر کی گنجائش ہے

اس حدیث کے ذریعہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ شریعت کا اصل فشاء یہ ہے کہ اشیاء کی قیمتیں خریدار اور بیچنے والا آپس میں باہمی رضامندی سے طے کریں۔ حکومت اپنی طرف سے جانبین پر کوئی قیمت مسلط نہ کرے۔ جیسا کہ میں نے کتاب البیوع کے شروع میں بتایا تھا کہ رسد اور طلب مل کر اشیاء کی قیمتیں متعین کرتی ہیں۔ اس لئے کہ جب بازار میں آزاد مقابلہ ہو، کسی کی اجارہ داری نہ ہو تو پھر اس صورت میں شریعت کا فشاء یہ ہے کہ وہی بازار کی قوتیں یعنی رسد اور طلب مل کر اشیاء کی قیمتیں متعین کریں۔ لیکن جہاں اجارہ داریاں قائم ہو جائیں اور بڑے سرمایہ دار تحکم کرنے لگیں، جس کی وجہ سے لوگوں کی آزادی سلب ہو جائے تو اس صورت میں حکومت کی طرف سے وقتی طور پر نہ کہ دائمی طور پر ”تسعیر“ کی گنجائش ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الغش فی البیوع

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مر علی صبرة من طعام فادخل یدہ فیہا فنالت اصابعہ بللا، فقال: یا صاحب الطعام! ما هذا؟ قال: اصابته السماء یا رسول اللہ قال افلا جعلتہ فوق الطعام حتی یراہ الناس، ثم قال: من غش فلیس منا ﴿۱﴾

(۱۶۴)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسلم ایک غلے کے ڈھیر کے پاس سے گزرے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ اس ڈھیر کے اندر داخل کیا تو آپ کی انگلیوں پر تری آگئی، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلے والے سے پوچھا، یہ کیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اس پر بارش برسی تھی، جس کی وجہ سے یہ گیلا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تم نے اس گیلے غلے کو اوپر کیوں نہیں کیا تاکہ لوگ دیکھ لیں کہ یہ گیلا ہے۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص دھوکہ کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

باب ماجاء فی استقراض البعیر والشیئی من

الحيوان

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: استقرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنا، فاعطی سنا خیرا من سنہ، وقال: خیارکم احاسنکم قضاء ﴿۱۶۵﴾

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مویشی (یا اونٹ) بطور قرض لئے اور پھر جب واپس کئے تو ان سے بہتر مویشی واپس کئے اور آپ نے اس وقت ارشاد فرمایا: تم میں سے بہتر وہ شخص ہے جو بہتر طور پر قرض کی ادائیگی کرے۔

حیوان کا استقراض جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں پیچھے باب ماجاء فی السلف فی الطعام میں تفصیل گزر چکی ہے۔ حدیث باب شافعیہ کی دلیل ہے کہ حیوان کا قرض لینا جائز ہے۔ حنفیہ کے نزدیک حیوان کا قرض لینا جائز نہیں۔ اس لئے کہ حیوان ذوات الامثال میں سے نہیں ہے، جبکہ قرض میں تماشل ضروری ہے اور حیوان میں تماشل نہیں ہو سکتا۔ اور حدیث باب اور اس کے علاوہ احادیث جن میں آپ کا حیوان کا قرض لینا ثابت ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ یہ سب ”ربا“ کی حرمت نازل ہونے سے پہلے کی احادیث ہیں۔ اس لئے ان سے استدلال درست نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جانور لے کر اس سے بہتر جانور واپس کیا اور یہ بات عقد قرض کے اندر مشروط نہیں تھی کہ آپ اس سے بہتر جانور واپس کریں گے، تو یہ ”حسن قضاء“ ہے، جو جائز ہے۔

صاحب حق کو کہنے کا حق حاصل ہے

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رجلا تقاضی رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم فاعلظ له فهم به اصحابه فقال
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: دعوه فان لصاحب
الحق مقالا، وقال: اشتروا له بعبيرا، فاعطوه اياه، فطلبوه
فلم يجدوا الا سنا فتمسك من سنه، فقال: اشتروه فاعطوه
اياه، فان خيركم احسنكم قضاء ﴿١٦٦﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنا دین وصول کرنے کا تقاضہ کیا اور تقاضے کے وقت آپ کے لئے سخت الفاظ استعمال کئے تو حضرات صحابہ کرامؓ نے اس کو تنبیہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو چھوڑ دو، کیونکہ صاحب حق کو کہنے کا حق حاصل ہے، اس لئے اس پر سختی مت کرو۔ پھر فرمایا کہ اس کو ایک اونٹ خرید کر دے دو۔ جب صحابہ کرامؓ نے اس کے لئے بازار میں اونٹ تلاش کیا تو ان کو بازار میں اس اونٹ سے بہتر اونٹ مل رہا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور قرض لیا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی بہتر اونٹ کو خرید کر اس کو دے دو اس لئے کہ تم میں سے بہتر وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر طور پر کرے۔

اس حدیث میں ایک طرف تو آپ نے ”حسن قضاء“ کی ترغیب دی۔ دوسرے یہ کہ جو شخص صاحب حق ہو وہ اگر کوئی سخت الفاظ بھی استعمال کرے تو مقروض کو چاہئے کہ اس کو برداشت کرے اور اس کا جواب نہ دے۔

قرض کی ادائیگی بہتر طریقے سے کرو

عن ابی رافع مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال:
استسلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بکرا، فجاءته
ابل من الصدقة، قال ابورافع فامرني رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم ان اقبض الرجل بکبره، فقلت: لا اجد فی
الابل الا جملا خیارا رباعیا، فقال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اعطه اياه فان خیار الناس احسنهم قضاء ﴿١٦٧﴾

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے ایک جو ان اونٹ بطور قرض لیا تھا۔ جب

آپ کے پاس صدقہ کے کچھ اونٹ آئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ میں اس شخص کو اس کے قرض کا اونٹ ادا کر دوں۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! صدقہ کے جو اونٹ آئے ہیں، میں ان میں نہیں پاتا ہوں مگر اچھا اور چار سال کی عمر کا بڑا اونٹ پاتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو وہی اچھا اور بڑا اونٹ دے دو۔ پس بے شک تم میں بہتر شخص وہ ہے جو قرض کی ادائیگی بہتر انداز سے کرے۔

باب (بلا ترجمہ)

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ان اللہ يحب سمح المیع، سمح الشراء، سمح القضاء ﴿۱۶۸﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو پسند فرماتے ہیں جو بیچنے کے وقت بھی نرم ہو اور خریدنے کے وقت بھی نرم ہو۔ اور دین ادا کرنے کے وقت بھی نرم ہو۔ بیچنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ کسی خاص قیمت پر اڑ جائے، اور مشتری کم کرانا چاہتا ہے تو یہ بالکل کم کرنے پر تیار نہ ہو۔ اس لئے کہ بہتر یہ ہے کہ نرمی کا معاملہ کرے اور اگر کم قیمت پر بھی دینا پڑے تو دے دے۔ اور خریدنے کے وقت نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ نہ ہو کہ ایک ایک پیسے پر جان دے رہا ہے، بلکہ اگر تھوڑے پیسے زیادہ دینے پڑ جائیں تو دے دے۔ اور دین کی ادائیگی میں نرم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بالکل ناپ تول کر دین کی ادائیگی کرنے کے بجائے بہتر طور پر دین کی ادائیگی کر دے۔ خلاصہ یہ ہے مؤمن کو ایسا نہ ہونا چاہئے کہ وہ ایک ایک پیسے پر جان دے، بلکہ اپنے مقابل کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے۔ چاہے بیچ میں ہو یا شراء میں ہو یا دین کی ادائیگی میں ہو۔ اور ایسے شخص کو اللہ تعالیٰ پسند فرماتے ہیں۔

نرمی کی وجہ سے مغفرت ہو گئی

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: غفر اللہ الرجل کان قبلکم، کان سهلاً اذا باع، سهلاً اذا اشتري، سهلاً اذا اقتضى ﴿۱۶۹﴾

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے ایک شخص کی جو تم سے پہلے گزرا ہے، مغفرت کر دی۔ وہ بیع کے وقت بھی نرم تھا، شراء کے وقت بھی نرم تھا اور دین وصول کرتے وقت بھی نرم تھا، یعنی لوگوں کے ساتھ نرمی کا معاملہ کیا کرتا تھا۔ مثلاً کوئی شخص اس سے کوئی چیز خریدنے آتا اور وہ اس سے کہتا کہ اتنے پیسے کم کر دو، یہ کہتا اچھا چلو کم دے دو۔ اور جب وہ کوئی چیز خریدنے جاتا اور بائع زیادہ پیسے مانگتا، تو وہ کہتا چلو زیادہ لے لو، یا اس کا کوئی مقروض ہے تو اس سے کہتا کہ اچھا تم اتنا ادا کر دو، باقی تمہارے لئے معاف ہے۔ تو وہ اس طرح کیا کرتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اس عمل کے صلے میں اس کی مغفرت فرمادی۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ آدمی کو پیسے کے معاملے میں اتنا زیادہ سخت نہ ہونا چاہئے کہ اس میں آدمی ذرا سی بات پر لڑائی کرے، بلکہ حتی الامکان اپنا حق چھوڑ دے، البتہ اگر ناقابل برداشت ہو تو چھوڑنا کوئی واجب تو ہے نہیں، لیکن جب تک انسان برداشت کر سکتا ہو، اپنا حق چھوڑ دینے کو ترجیح دے، لیکن لڑائی نہ کرے۔

باب النہی عن البیع فی المسجد

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا رایتم من یبیع او یبتاع فی المسجد فقولوا: لا اربح اللہ تجارتک، واذا رایتم من ینشد فیہ ضالۃ فقولوا: لا رد اللہ علیک (۱۷۰)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں کوئی چیز فروخت کر رہا ہے، یا خرید رہا ہے تو تم یہ کہو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں نفع نہ دے۔ اور جب تم کسی شخص کو دیکھو کہ وہ مسجد میں گم شدہ چیز کا اعلان کر رہا ہے تو یہ اس سے کہہ دو کہ اللہ تعالیٰ تمہاری گم شدہ چیز تمہیں واپس نہ لوٹائے۔
حنفیہ کا مسلک یہی ہے کہ مسجد میں سامان لا کر خرید و فروخت کرنا جائز نہیں۔ البتہ اگر سامان تجارت تو مسجد میں نہیں ہے، مسجد میں صرف ایجاب و قبول کر لیا تو اس کی گنجائش ہے۔ (۱۷۱)

گم شدہ چیز کا اعلان مسجد میں کرنا

اسی طرح اگر بچہ گم ہو جائے تو مسجد سے اس کا اعلان مناسب نہیں، کیونکہ انشاء ضالہ کا حکم عام

ہے۔ البتہ اس صورت میں مسجد کے اندر کھڑے ہونے کے بجائے مسجد کے دروازے پر کھڑے ہو کر اعلان کر دے تو یہ درست ہے۔ آج کل چونکہ لاؤڈ اسپیکر ہوتا ہے، اس کو مسجد سے باہر لا کر اعلان کرنا درست ہے۔ مسجد کے اندر اعلان کرنا احتیاط کے خلاف ہے۔ اگرچہ بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ بچے کا اعلان اس ممانعت میں داخل نہیں۔ کیونکہ ”ضالہ“ کا لفظ حدیث میں آیا ہے۔ اور ”ضالہ“ کا لفظ عام طور پر حیوانات کے لئے بولا جاتا تھا، یہ لفظ بچے پر صادق نہیں آتا۔ لیکن زیادہ احتیاط اس میں ہے کہ بچے کا اعلان بھی مسجد میں نہ کیا جائے۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابواب الاحکام

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

باب ماجاء عن رسول اللہ ﷺ فی القاضی

عن عبد اللہ بن مہذب ان عثمان قال لابن عمر: اذهب فاقض بین الناس، قال: اوتعافینی یا امیر المومنین؟ قال: فما تکره من ذلك، وقد کان ابوک یقضى، قال: انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: من کان قاضیا فقصی بالعدل فبالحرى ان ینقلب منه کفافا فما ارجو بعد ذلك وفى الحدیث قصۃ ﴿۱۷۲﴾

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے احکام کے ابواب شروع فرما رہے ہیں۔ ”احکام“ جمع ہے ”حکم“ کی۔ اور حکم کے معنی ہیں ”فیصلہ“، اور اس سے مراد ہے قاضی کا فیصلہ۔ قاضی کے فیصلے کے بارے میں جو احادیث آئی ہیں، وہ اس باب میں جمع فرمادی ہیں۔ بعض کتابوں میں اس کا نام ابواب الاقضیہ آیا ہے۔ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے۔ یعنی قاضی کو فیصلہ کرتے وقت کن امور کو مد نظر رکھنا چاہئے؟ اور اس کے بارے میں کیا احکام ہیں؟ یہ اس کتاب کا مقصود ہے۔

حضرت عبد اللہ بن مہذبؒ روایت کرتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: جاؤ اور لوگوں کے درمیان فیصلے کرو۔ یعنی میں تم کو قاضی بناتا ہوں۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ امیر المومنین! اگر آپ مجھے معاف کر دیں تو زیادہ بہتر ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: تم اس کو اتنا کیوں ناپسند کرتے ہو، جبکہ تمہارے والد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فیصلے کیا کرتے تھے۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو شخص

قاضی بن جائے اور انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے، تو یہ بات قابل قدر ہوگی کہ وہ برابر سراہر قاضی کے منصب سے لوٹ آئے۔ یعنی اس کو نہ ثواب ملے اور نہ اس کو گناہ ہو، یہ بھی اس کے لئے بہت بڑی بات ہے۔ لہذا اس حدیث کو سننے کے بعد مجھے کوئی امید نہیں ہے کہ میں قاضی بن کر فلاح حاصل کر سکوں گا۔

منصب قضاء قبول کرنے کا حکم

آگے بھی ایک حدیث آرہی ہے، جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿مَنْ وَلِيَ الْقَضَاءَ أَوْ جَعَلَ قَاضِيًا بَيْنَ النَّاسِ فَقَدْ ذَبَحَ بِغَيْرِ سَكِينٍ﴾

یعنی جس شخص کو قضاء کا منصب دیا گیا، یا جس شخص کو لوگوں کے درمیان قاضی بنایا گیا، وہ ایسا ہے جیسے کہ اس کو چھری کے بغیر ذبح کر دیا گیا۔ یہ احادیث منصب قضاء کی نزاکت بیان کرتی ہیں کہ قضاء کا منصب بڑا نازک منصب ہے۔ بڑی ذمہ داری کا منصب ہے۔ اللہ تعالیٰ محفوظ رکھے۔ ورنہ اس منصب کے ذریعہ انسان کہیں ہلاکت میں مبتلا نہ ہو جائے۔ انہیں احادیث کی وجہ سے سلف کی بڑی تعداد منصب قضاء سے اعراض کرتی رہی اور اس منصب کو قبول نہیں کیا۔ یہاں تک کہ جب حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو قضاء کا منصب پیش کیا گیا تو انہوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا، اور اس انکار کے نتیجے میں انہوں نے قید و بند کی صعوبتیں بھی برداشت کیں۔ ان کے علاوہ اور بہت سے علماء نے منصب قضاء سے فرار اختیار کیا۔

علماء نے منصب قضاء قبول بھی کیا

لیکن دوسری طرف بعض علماء سلف نے اس منصب کو قبول بھی کیا۔ چنانچہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے علماء نے اس منصب کو قبول بھی کیا۔ ان حضرات علماء کی نظر دوسرے پہلو پر رہی، وہ یہ ہے کہ ایک حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص دو آدمیوں کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے تو اس کا یہ فیصلہ کرنا ستر سال کی عبادت سے افضل ہے۔ دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دی جاسکتی ہے کہ جو شخص منصب قضاء کا اہل ہو، اور وہ شخص اپنی طرف سے خواہش اور کوشش کر کے منصب قضاء حاصل نہ

کرے، بلکہ زبردستی اس کو وہ منصب دے دیا جائے، اور پھر وہ شخص اللہ سے ڈرتے ہوئے احکام شریعت کے مطابق اور انصاف کے تقاضوں کے مطابق فیصلہ کرے تو یہ صورت اس حدیث کا مورد ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنا ستر سال کی عبادت سے افضل ہے۔ اور جو شخص منصب قضاء کا اہل نہ ہو اور وہ اس منصب قضاء کو قبول کرے، یا وہ شخص منصب قضاء کا اہل تو ہے لیکن خود کو شش کر کے سفارشیں کرا کر اس منصب قضاء کو حاصل کیا تو یہ صورت ان احادیث کا محل اور مورد ہے، جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ گویا کہ وہ شخص بغیر چھری کے ذبح کر دیا گیا ہے۔

منصب قضاء قبول کرنے کے بارے میں تفصیل

چنانچہ علماء کرام نے اس کی تفصیل یہ بیان فرمائی ہے کہ اگر منصب قضاء کے لئے دوسرا اہل شخص موجود ہے۔ اور وہ دوسرا شخص قاضی بن سکتا ہے تو اس صورت میں حتی الامکان انسان کو چاہئے کہ اس منصب سے پرہیز کرے۔ البتہ اگر دوسرا اہل شخص موجود نہیں ہے اور خود اس کی دل خواہش اور کوشش بھی نہیں ہے کہ میں اس منصب کو حاصل کروں، لیکن اس کو اس منصب کے قبول کرنے پر مجبور کر دیا گیا، تو اس صورت میں انشاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی مدد ہوگی، جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ: ایسے شخص کے لئے اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرمادیتے ہیں جو اس کو صحیح راستے پر رکھتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص خود کوشش کر کے اور طلب کر کے یہ منصب حاصل کرے تو اس کے بارے میں الفاظ یہ ہیں کہ:

﴿وكل الى نفسه﴾

یعنی اللہ تعالیٰ اس کو اس کے نفس کے حوالے کر دیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی کوئی مدد نہیں ہوتی۔

بہر حال، خلاصہ یہ ہے کہ حتی الامکان اپنے آپ کو اس منصب سے بچانا چاہئے اور خود سے منصب قضاء حاصل کرنے کی ہرگز کوشش نہ کرنی چاہئے، البتہ اگر یہ منصب زبردستی دے دیا جائے تو پھر اللہ تعالیٰ سے مدد مانگے اور حتی الامکان عدل و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کی کوشش کرے۔

حضرت یوسف علیہ السلام کا منصب طلب کرنا

جہاں تک حضرت یوسف علیہ السلام نے منصب طلب کرتے ہوئے فرمایا:

﴿اجعلنی علی خزائن الارض﴾ (یوسف: ۵۵)

یہ نہ تو قضاء کا منصب تھا اور نہ ہی افتاء کا منصب تھا بلکہ وہ ایک وزارت اور ایک انتظامی منصب تھا اور انتظامی منصب کا بھی اصل حکم یہی ہے کہ آدمی اس کے حصول کی خواہش، اس کی تمنا، اور خود سے اس کو حاصل کرنے کے لئے مطالبہ اور کوشش نہ کرنی چاہئے۔ لیکن اشتناکی حالات ایسے ہوتے ہیں جس میں اس کے لئے مطالبہ کرنا اور کوشش کرنا بھی جائز ہے۔ وہ اشتناکی صورت یہ ہے کہ اس منصب پر کوئی اہل آدمی موجود نہیں ہے، اور اس بات کا اندیشہ ہے کہ اگر وہ اس منصب پر نہیں جائے گا تو لوگوں کو انصاف نہیں مل سکے گا۔ لوگوں کو پریشانی لاحق ہو جائے گی۔ ایسے موقع پر خود سے طلب کرنا بھی جائز ہے۔ یہ اشتناکی صورت تمام مناصب میں ہے۔ چاہے وہ امارت ہو، یا انتظامی منصب ہو، یا قضاء کا منصب ہو، جب ان مناصب کے لئے کوئی دوسرا شخص اللہ کے حکم کے مطابق انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے والا موجود نہ ہو، تو اس صورت میں خود سے اس منصب کو طلب کرنا بھی جائز ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے یہ جو فرمایا:

﴿اجعلنی علی خزائن الارض﴾

اس وقت بھی صورت حال یہ تھی کہ بادشاہ آپ کو کوئی منصب تو دینا چاہتا تھا لیکن کونسا منصب دیا جائے اس کی تعیین ابھی اس نے نہیں کی تھی۔ اس لئے حضرت یوسف علیہ السلام نے ایسے منصب کا مطالبہ کیا جس کے بارے میں آپ کو یہ خیال تھا کہ اگر میں اس منصب کو نہیں لوں گا تو کوئی دوسرا اہل آدمی اس منصب پر مسلط ہو جائے گا اور وہ لوگوں کو تکلیف پہنچائے گا۔

انتخابات میں نمائندہ بن کر کھڑے ہونے کا حکم

اس سے موجودہ رائج انتخابات کا حکم بھی نکل آتا ہے۔ ان انتخابات میں آدمی خود امیدوار بنتا ہے کہ مجھے منتخب کرو، اور نہ صرف امیدوار بنتا ہے بلکہ اپنے فضائل و مناقب بیان کرتا ہے کہ میرے اندر یہ خوبی ہے اور فلاں خوبی ہے اور منتخب ہو کر میں یہ کردوں گا، وہ کردوں گا۔ پھر صرف اسی پر اکتفا نہیں، بلکہ جو شخص اس کے مقابل پر کھڑا ہوا ہے، اس کی برائیاں بھی بیان کرتا ہے کہ وہ اہل نہیں ہے، میں اہل ہوں۔ یہ طریقہ اصلاً تو بالکل شریعت کے خلاف ہے، البتہ اگر کوئی دوسرا صحیح آدمی موجود نہ ہو، اور لوگوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں حضرت یوسف علیہ السلام کے طریقے پر عمل کرتے ہوئے امیدوار بن جائے تو اس کی گنجائش ہے۔ لیکن اس میں صحیح

طریقہ یہ ہے کہ اس طرح اپنے فضائل و مناقب بیان کرتے پھرنا، جیسا کہ آج کل کے انتخابات میں ہوتا ہے، یہ کوئی پسندیدہ طریقہ نہیں۔

عجیب دنیا کا نظام بھی الٹا ہو گیا ہے، پہلے زمانے میں اگر کوئی شخص یہ کہتا کہ میں اس منصب کا اہل ہوں، میرا مقابل اہل نہیں ہے تو اس کو اخلاقی طور پر بہت معیوب سمجھا جاتا تھا۔ لیکن موجودہ دور میں وہی عیب اب ہنر بن گیا ہے۔ امیدوار بن کر انتخابات میں کھڑا ہوا ہے اور گھر گھر جا کر اپنے فضائل و مناقب بیان کر رہا ہے۔ ان سب باتوں کا شریعت سے اور دین سے کوئی تعلق نہیں۔

(ایک طالب علم نے یہ سوال کیا ہے کہ آپ (جنس مولانا محمد تقی عثمانی صاحب) کے قضاء کے منصب کو قبول کرنے کی کیا وجوہات ہوئیں؟ بعض لوگوں سے سنا ہے کہ آپ نے قضاء کے منصب سے استعفاء بھی دے دیا تھا۔ لیکن بعد میں بزرگوں کے اصرار پر اس منصب کو نہیں چھوڑا، اس کی کیا تحقیق ہے؟)

میرا منصب قضاء قبول کرنے کا واقعہ

میرے ساتھ بھی یہی ہوا کہ منصب قضاء سے بھاگنے کی ہزار کوشش کے باوجود یہ منصب گلے پر لگایا۔ اس کا مختصر واقعہ یہ پیش آیا کہ یہ ”وفاقی شرعی عدالت“ علماء کے مطالبے پر قائم ہوئی تھی۔ صدر ضیاء الحق صاحب مرحوم نے اس کو قائم کیا تھا۔ پورے ملک کے پینتالیس مختلف مکاتب فکر کے علماء مل کر ضیاء الحق صاحب کے پاس گئے تھے، اور ان سے مطالبہ کیا تھا کہ ایک ایسی عدالت قائم کی جائے جس میں ان قوانین کو چیلنج کیا جاسکے جو قوانین اسلام کے خلاف ہیں۔ اور اس عدالت میں علماء کو شریک کیا جائے۔ ضیاء الحق صاحب نے کہا کہ آپ حضرات ان علماء کے نام پیش کریں، میں یہ عدالت بنادوں گا۔

ضیاء الحق صاحب سے ملاقات کے بعد تمام علماء کا اجتماع راوالپنڈی میں منعقد ہوا۔ چونکہ مجھے اس بات کا خطرہ تھا کہ قرعہ فال کہیں میرے نام پر نہ نکل آئے، اس لئے میں نے یہ کیا کہ دو علماء جو میری نظر میں اس کام کے اہل تھے، ان کے نام ایک کانڈ پر لکھ کر علماء کو پیش کر کے میں فوراً کراچی بھاگ آیا اور ساتھ یہ لکھ دیا کہ میری نظر میں یہ دو حضرات ہیں جو اس کام کے اہل ہیں۔ آپ حضرات مشورہ کر کے نام پیش کر دیں۔ وہاں سے بھاگنے کا منشاء یہی تھا کہ اگر میں یہاں رہا تو مجھے اندیشہ ہے کہ یہ علماء مجھے اس بات پر مجبور کریں گے۔ تین روز تک ان علماء کا اجلاس جاری رہا، اس پر بحث ہوتی رہی کہ کس کا نام پیش کیا جائے۔

۱۔ تین روز کے بعد ان حضرات علماء نے اپنے تین نمائندے میرے پاس بھیجے، جن میں ایک حضرت مفتی زین العابدین صاحب مدظلہم، ایک حکیم عبدالرحیم اشرف صاحب تھے، ایک اور بزرگ تھے اور آکر مجھے بتایا کہ تین روز کی بحث کے بعد تمام علماء نے یہ طے کیا ہے کہ تمہیں یہ منصب قبول کرنا ہوگا۔

میں نے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نہ تو اس منصب کا اہل ہوں اور نہ میرے حالات اس کو قبول کرنے کے متحمل ہیں۔ میں دارالعلوم چھوڑ کر کہیں اور نہیں جاسکتا۔ جبکہ اس منصب کے لئے مجھے دارالعلوم چھوڑنا پڑے گا۔ کیونکہ وہاں پر مستقل رہنا پڑے گا۔ اس لئے میں معذور ہوں۔ یہاں تک کہ میں نے ان کے سامنے ہاتھ جوڑے کہ خدا کے لئے مجھے اس منصب سے محفوظ رکھیں۔ انہوں نے اس پر بہت اصرار کیا، تو میں نے کہا کہ میں آپ کی ہر بات ماننے کے لئے تیار ہوں، لیکن یہ بات میرے لئے قابل قبول نہیں۔ ان حضرات نے کہا کہ اگر تم انکار کرو گے تو گناہ ہوگا۔ اور اب تم مانویا نہ مانو، ہم تمہارا نام دے رہے ہیں۔

میں نے کہا: آپ اپنی ذمہ داری پر نام دیں، جب میرے نام کا اعلان ہوگا تو میں اخبار میں انکار کرتے ہوئے یہ لکھ دوں گا کہ میری منظوری کے بغیر یہ نام دیا گیا ہے۔ انہوں نے عرض کیا کہ تم جو چاہو کرو، ہم تو صرف طلاع دینے آئے ہیں، مشورہ کرنے کے لئے نہیں آئے۔

اس واقعے سے پہلے صدر ضیاء الحق صاحب نے مجھ سے ذکر کیا تھا کہ میں اس طرح کی عدالت قائم کر رہا ہوں۔ اور آپ کو اس میں رکھنے کا خیال ہے۔ میں نے ان سے بھی کہہ دیا تھا میں اس کام کے لئے بالکل تیار نہیں ہوں۔

بہر حال، وہ تینوں حضرات جب چلے گئے تو بعد میں پھر ان میں سے ایک نے رابطہ قائم کیا کہ اب ہم آخری طور پر آپ کا نام دے رہے ہیں۔ میں نے جواب دیا کہ میں آخری طور پر کہہ رہا ہوں کہ میں قبول نہیں کروں گا۔ پھر اچانک ضیاء الحق صاحب نے میرے نام کا اعلان کر دیا۔ اس کے بعد مجھے فون کیا اور کہا کہ ہم نے اس طرح کر دیا ہے، اور مجھے پتہ ہے کہ آپ اس کو قبول کرنا نہیں چاہتے ہیں۔ لیکن اس وقت میری لاج رکھنے کے لئے چند روز کے لئے قبول کر لیں، اس کے بعد چاہیں تو استعفاء دے دیں۔

اس وقت میں نے اپنے شیخ حضرت ڈاکٹر عبدالحق صاحب قدس اللہ سرہ سے جا کر مشورہ کیا۔ شعبان کا مہینہ تھا۔ دارالعلوم کی چھٹیاں ہونے والی تھیں۔ اس لئے حضرت والا نے فرمایا کہ جب تک چھٹیاں ہیں، وہاں کام کرلو، چھٹیوں کے بعد استعفاء دے دینا۔ چنانچہ حضرت رحمۃ اللہ علیہ کے

فرمانے کے مطابق دارالعلوم کی چھٹیوں میں وہاں چلا گیا۔ اللہ کے نام پر کام شروع کر دیا۔ جب دو مہینے گزر گئے اور شوال کا مہینہ آیا تو میں نے استغفاء دینے کے لئے ضیاء الحق صاحب سے رابطہ قائم کیا۔ ضیاء الحق صاحب نے کہا کہ استغفاء دینے کی کیا جلدی ہے۔ آپ ایسا کریں کہ استغفاء نہ دیں، بلکہ چھٹی لے لیں اور چھٹی لے کر دارالعلوم چلے جائیں، وہاں اسباق پڑھاتے رہیں۔ اور میں یہ چاہتا ہوں کہ آخر میں آپ کو سپریم کورٹ میں بھیج دوں، وہاں کام کم ہوگا، جس کی وجہ سے اسلام آباد میں قیام کرنا ضروری نہیں ہوگا۔ میں نے پھر اپنے شیخ حضرت ڈاکٹر صاحب قدس اللہ سرہ سے مشورہ کیا۔ انہوں نے فرمایا کہ چلو، اسی طرح کرلو۔ چنانچہ جب تک میں ”وفاتی شرعی عدالت میں رہا تو بیشتر وقت چھٹی پر رہا۔ دارالعلوم میں اسباق پڑھاتا رہتا، جب کوئی اہم مقدمہ آتا تو میں چلا جاتا، آخر کار ضیاء الحق صاحب نے مجھے سپریم کورٹ میں بھیج دیا۔

میں نے پھر اپنے شیخ سے مشورہ کیا تو اب حضرت ڈاکٹر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ جب سارے علماء تمہارا نام دینے پر متفق ہیں اور وہ علماء بھی دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث تینوں مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے ہیں۔ اور یہ کام بھی اہم ہے اور لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ تم اس کام کو صحیح طور پر کر سکو گے، تو ایسی صورت میں اب انکار کرنا مناسب نہیں۔ لہذا اب جب کہ وہ تمہیں سپریم کورٹ میں بھیج رہے ہیں تو اس سے تمہارا دارالعلوم کے اسباق وغیرہ کا کام بھی چلتا رہے گا اور ساتھ ساتھ وہاں کا کام بھی ہوتا رہے گا۔ اس لئے اللہ کے نام پر قبول کرلو۔ اس طرح یہ قضاء کا عہدہ میرے گلے پڑ گیا۔

عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من سال القضاء وکل الی نفسه ومن جبر علیہ یئسز علیہ ملک فیسددہ

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص منصب قضاء کو طلب کر کے اس کو حاصل کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو اس کے نفس کے حوالے کر دیتے ہیں، اور جس شخص کو اس منصب کے قبول کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ مقرر فرمادیتے ہیں جو اس کو صحیح راستے پر رکھتا ہے۔

عن انس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من ابتغی القضاء وسال فیہ شفعا وکل الی نفسه ومن اکرہ علیہ انزل اللہ علیہ ملکا یسددہ۔

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من ولی القضاء او جعل قاضیا بین الناس فقد ذبح بغير سكين ﴿۱۷۴﴾

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس کو قضاء کا عہدہ حاصل ہو گیا یا جس کو لوگوں کے درمیان فیصلہ کرنے والا بنادیا گیا تو گویا کہ وہ شخص بغير چھری کے ذبح کر دیا گیا۔

باب ماجاء فی القاضی یصیب ویخطی

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا حکم الحاکم فاجتهد فاصاب فله اجران، واذا حکم فاختا فله اجر واحد ﴿۱۷۵﴾

حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب قاضی کوئی فیصلہ کرنے کا ارادہ کرے اور غور و فکر کے ذریعہ حقیقت تک پہنچنے کی فکر کرے، پھر صحیح فیصلہ کرے تو اس کے لئے دو اجر ہیں۔ اور جب قاضی کوئی فیصلہ کرے اور اس میں غلطی کرے تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

باب ماجاء فی القاضی کیف یقضى

عن معاذ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذاً الی الیمن، فقال: کیف تقضى؟ فقال: اقضى بما فی کتاب اللہ قال فان لم یکن فی کتاب اللہ؟ قال: فبسنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان لم یکن فی سنة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ قال: اجتهد رائی قال الحمد لله الذی وفق رسول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما یحب ویرضی ﴿۱۷۶﴾

یہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مشہور حدیث ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو یمن بھیجنے کا ارادہ کیا تو آپ نے ان سے پوچھا کہ لوگوں کے درمیان کس طرح فیصلہ کرو گے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں کتاب اللہ کے احکام کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا کہ اگر

اس مسئلے کا حکم کتاب اللہ میں موجود نہ ہو تو پھر؟ انہوں نے جواب دیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا، آپ نے پوچھا کہ اگر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں وہ حکم موجود نہ ہو تو پھر؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔ اس پر آپ نے ان کی توثیق فرماتے ہوئے فرمایا کہ:

الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يحب ويرضى

اللہ تعالیٰ کی حمد ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قاصد کو اپنے پسندیدہ اور مرضی کے مطابق عمل کرنے کی توفیق عطاء فرمائی۔

اولہ شرعیہ میں ترتیب

یہ حدیث اولہ شرعیہ کے بیان اور ان کی آپس کی ترتیب کے بیان میں اصل ہے، یعنی اولہ شرعیہ میں سب سے اول قرآن کریم ہے۔ دوسرے نمبر پر سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، تیسرے نمبر پر اجتہاد۔ بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کرنے والے افراد کا نام مذکور نہیں ہے۔ بلکہ عن رجال من اصحاب معاذ کہہ دیا گیا ہے، اب وہ رجال کون ہیں؟ ان کے نام معلوم نہیں۔ اس لئے مجہول ہونے کی وجہ سے بعض حضرات نے اس حدیث کی سند پر اعتراض کیا ہے۔ لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اس لئے کہ اصحاب معاذ جنہوں نے یہ روایت حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، وہ اہل حفظ میں سے تھے اور سب ثقہ تھے۔ اس لئے یہ حدیث قابل استدلال ہے۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث کو بالاتفاق قبول کیا ہے اور تلقی بالقبول کی وجہ سے ضعیف حدیث بھی قابل استدلال ہو جاتی ہے۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متاخر ہونا ہمارے اعتبار سے تو درست ہے، کیونکہ بیشتر احادیث ہم تک ظنی ذرائع سے پہنچی ہیں۔ لیکن صحابہ کرامؓ نے تو یہ احادیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست حاصل کی تھیں۔ لہذا ان کے حق میں تو وہ ایسی ہی قطعی

ہم جیسے قرآن کریم قطعی ہے۔ پھر ان کے لحاظ سے حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متاخر کیسے ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کو تمام احادیث بلا واسطہ حاصل نہیں ہوتی تھیں، بلکہ بعض احادیث ان حضرات نے ایک دوسرے سے سن کر حاصل کی تھیں۔ اس لئے حدیث کا درجہ قرآن کریم سے متاخر ہوا۔ اس حدیث میں اجماع کا ذکر نہیں ہے، اس لئے کہ اجماع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مستقل حجت بنا ہے۔

تقلید شخصی کا ثبوت حدیث سے

یہ حدیث اجتہاد اور قیاس کے جواز پر بھی صریح ہے، نیز اس سے تقلید شخصی کا جواز بھی ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجا تو گویا اہل یمن کے ذمے یہ لازم کر دیا کہ وہ ہر معاملے میں ان سے رجوع کریں اور تمام مسائل میں ان کی پیروی کریں۔ اور یمن میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا نہیں تھا جو ان کی طرح شرعی مسائل جانتا ہو، اس لئے اہل یمن انہی کی تقلید شخصی کرتے تھے۔ اور چونکہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا تھا، اس لئے اہل یمن کا یہ عمل خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی منشاء کے مطابق تھا۔

اس پر غیر مقلدین یہ اعتراض کرتے ہیں کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو قاضی کی حیثیت سے بھیجا گیا تھا اور اسی حیثیت میں ان کی اطاعت ضروری قرار دی گئی تھی نہ کہ مفتی کی حیثیت میں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ بیک وقت حاکم بھی تھے، قاضی بھی، مفتی بھی اور معلم بھی۔ چنانچہ صحیح بخاری میں ”باب میراث البنات“ کے تحت حضرت اسود بن یزید کی روایت ہے کہ:

﴿اتانا معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ بالیمن معلما وامیرا،
فسالناہ عن رجل توفی وترک ابنته واخته، فاعطی الابنته
النصف والاخذ النصف﴾

اس روایت میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے مفتی ہونے کی حیثیت صاف واضح ہے۔ اور اسی حیثیت میں انہوں نے میراث کا یہ فتویٰ دیا اور اس کی کوئی دلیل بیان نہیں فرمائی۔ اور اہل یمن نے دلیل پوچھے بغیر ہی اس حکم پر عمل کیا اور اسی کا نام تقلید ہے۔

باب ماجاء فی الامام العادل

عن ابی سعید رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان احب الناس الی اللہ یوم القیامۃ وادناہم منہ مجلسا امام عادل وابعض الناس الی اللہ وابعدہم منہ مجلسا امام جائر ﴿۱۷۷﴾

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک تمام لوگوں میں سب سے زیادہ محبوب اور مجلس کے اعتبار سے سب سے زیادہ قریب ”امام عادل“ ہوگا، اور قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ مبغوض اور سب سے زیادہ دور ”ظالم امام“ ہوگا۔

عن ابن ابی اوفی رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اللہ مع القاضی ما لم یعجر، فاذا جارت خلی عنہ، ولزمہ الشیطان ﴿۱۷۸﴾

حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کی رحمت قاضی کے ساتھ ہوتی ہے جب تک قاضی ظلم نہ کرے، اور جب وہ ظلم کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی رحمت اس سے الگ ہو جاتی ہے اور شیطان اس سے جا کر مل جاتا ہے۔

باب ماجاء فی القاضی لایقضی بین الخصمین

حتی یسمع کلامہما

عن علی رضی اللہ عنہ قال: قال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا تقاضا الیک رجلان فلا تقض لاول حتی تسمع کلام الاخر، فسوف تدری کیف تقضی، قال علی رضی اللہ عنہ: فما زلت قاضیا بعد ﴿۱۷۹﴾

حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: جب دو آدمی تمہارے پاس فیصلہ لے کر آئیں تو پہلے کے لئے فیصلہ نہ کرو جب تک تم دوسرے کی بات نہ سن لو، اس طرح تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ کیا فیصلہ کرنا چاہئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں ہمیشہ قاضی رہا۔

یہ ”تفاء“ کا اصول ہے کہ یک طرفہ بات سن کر فیصلہ کرنا جائز نہیں، جب تک دونوں فریقوں کی بات نہ سنی جائے۔ اس حدیث کی بنیاد پر علماء کرام نے یہاں تک فرمایا کہ قاضی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ جو مقدمہ اس کے پاس درپیش ہے، اس کے کسی ایک فریق سے تنہائی میں ملاقات کرے، جس وقت کہ دوسرا فریق وہاں موجود نہ ہو۔

باب ماجاء فی امام الرعية

❦ قال عمرو بن مرة لمعاوية رضي الله عنه اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ما من امام يغلق بابا دون ذوى الحاجة والخلة والمسكنة الا اغلق الله ابواب السماء دون خلته وحاجته ومسكنة فجعل معاوية رضي الله عنه رجلا على حوائج الناس ❦ (۱۸۰)

حضرت عمرو بن مرة رضی اللہ عنہ نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو یہ حدیث سنائی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جو کوئی امام اپنا دروازہ ضرورت مند، حاجت مند اور مسکنت والوں کے لئے بند کر لے تو اللہ تعالیٰ اس کی ضرورت، حاجت اور مسکنت دور کرنے کے لئے آسمان کے دروازے بند کر دیتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ کسی امام اور حاکم کو اپنا دروازہ ضرورت مند لوگوں کے لئے بند کرنا جائز نہیں۔ چنانچہ یہ حدیث سن کر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک آدمی مقرر کر دیا جو لوگوں کی ضرورتیں معلوم کر کے ان کو پورا کرے۔

روایت میں آتا ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانے میں یہ اعلان کر دیا تھا کہ جس کے گھر بچہ پیدا ہو اس کا نام ہمارے ہاں لکھوا دیا جائے، چنانچہ اس کا وظیفہ جاری کر دیا جاتا تھا۔

باب ماجاء لا يقضى القاضي وهو غضبان

❦ عن عبد الرحمن بن ابي بكر قال: كتب ابي الى عبيد الله بن ابي بكر وهو قاض ان لا تحكم بين اثنين وانت غضبان، فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا يحكم الحاكم بين اثنين وهو غضبان ❦ (۱۸۱)

حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے والد نے حضرت عبيد اللہ بن

ابی بکرۃ رضی اللہ عنہ کو یہ لکھا جب کہ قاضی تھے کہ: دو آدمیوں کے درمیان غصے کی حالت میں کبھی فیصلہ نہ کرنا، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حاکم دو شخصوں کے درمیان غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

(اس لئے کہ غصے کی حالت میں انسان کی سوچ اور فکر درست نہیں رہتی، جس کی وجہ سے وہ صحیح نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا۔ اسی طرح شدید بھوک، شدید پیاس اور بیماری کی حالت میں بھی فیصلہ نہیں کرنا چاہئے)۔

باب ماجاء فی ہدایا الامراء

عن معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الیمن، فلما سرت ارسل فی اثری، فرددت، فقال: اندری لم بعثت الیک، قال: لاتصیبن شیئا بغير اذنی فانه غلول، ومن یغلل یات بما غل یوم القیمة لہذا دعوتک وامض لعملک ﴿۱۸۲﴾

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یمن بھیجا، جب میں روانہ ہو گیا تو میرے پیچھے ایک آدمی بھیجا اور مجھے واپس لوٹایا گیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا، کیا تمہیں معلوم ہے کہ تمہیں کیوں واپس بلایا؟ پھر فرمایا: میری اجازت کے بغیر کسی سے کوئی چیز نہ لینا، اس لئے کہ وہ مال خیانت میں داخل ہوگا، اور جو شخص کسی چیز میں خیانت کرے گا تو وہ اس کو لے کر قیامت کے دن حاضر ہوگا۔ یہ بات کہنے کے لئے تمہیں بلایا تھا اب تم اپنے کام کے لئے چلے جاؤ۔

قاضی کے لئے ہدیہ قبول کرنے کا حکم

اس حدیث سے امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ امراء کو لوگوں سے ہدایا وصول کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ امراء کو لوگ جو ہدایا پیش کرتے ہیں، اس کے ذریعہ اپنا کوئی مقصد نکالنا منظور ہوتا ہے۔ اس لئے وہ ہدایا رشوت کے حکم میں ہوتے ہیں۔ لہذا ہدیہ قبول نہ کرے۔ البتہ فقہاء نے تمام روایات کی روشنی میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اگر کوئی قاضی کو قاضی بننے سے پہلے بھی ہدیہ دیا کرتا تھا، وہی شخص اب بھی ہدیہ لارہا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اپنے سابقہ

تعلق کی وجہ سے لارہا ہے، ایسی صورت میں ہدیہ قبول کرنا جائز ہے۔ لیکن ایک شخص قاضی بننے سے پہلے تو کبھی ہدیہ نہیں لاتا تھا، اب قاضی بننے کے بعد روزانہ صبح و شام قاضی کی خدمت میں ہدیہ لے جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ قاضی کی ذات کی وجہ سے ہدیہ نہیں دے رہا ہے، بلکہ اس کے منصب کی وجہ سے دے رہا ہے۔ اس لئے وہ رشوت کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے، جو ناجائز ہے۔

باب ماجاء فی الراشی والمرتشی فی الحکم

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الراشی والمرتشی فی الحکم ﴿ (۱۸۳) ﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدمات میں رشوت لینے والے اور رشوت دینے والے دونوں پر لعنت فرمائی ہے۔

باب ماجاء فی قبول الہدیۃ واجابۃ الدعویۃ

عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لو اھدی الی کراخ لقبلت، ولو دعیۃ علیہ لاجبت ﴿ (۱۸۴) ﴾

حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اگر بکری کا ایک کھر بھی مجھے ہدیہ میں دیا جائے تو میں قبول کر لوں گا، اور اگر مجھے اس کی دعوت دی جائے تو میں چلا جاؤں گا۔ یعنی کسی کا ہدیہ خواہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو، میں اس کو رو کر کے اس کی دل شکنی نہیں کروں گا۔ اسی طرح معمولی چیز کی دعوت بھی قبول کر لوں گا۔

باب ماجاء فی التشدید علی من یقضی لہ بشئی

لیس لہ ان یاخذہ

عن ام سلمۃ رضی اللہ عنہا قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انکم تختصمون الی وانما انا بشر، ولعل بعضکم ان یکون الحن بنحجتہ من بعض، فان

قضیت لاحد منکم بشئی من حق اخیه فانما اقطع له
قطعة من النار، فلا یأخذ منه شیئاً (۱۸۵)

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم لوگ میرے پاس اپنے جھگڑے لے کر آتے ہو۔ اور میں تو ایک بشر ہوں۔ اور ہو سکتا ہے کہ تم میں سے ایک شخص اپنے دعوے اور دلیل کو دوسرے کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت انداز میں بیان کرنے والا ہو۔ یعنی ایک شخص زیادہ فصیح و بلیغ ہے اور زیادہ خوبصورتی سے بات کہنے والا ہے دوسرے کے مقابلے میں۔ تو بعض اوقات ایسا ہو سکتا ہے کہ اس کی حجت کو سن کر میں اس کے حق میں فیصلہ کر دوں۔ لہذا اگر میں تم میں سے کسی کے حق میں کسی چیز کا فیصلہ کر دوں جو حقیقت میں تمہارے بھائی کا حق ہو، تو جو چیز میں اس کو دوں گا وہ آگ کا ٹکڑا ہوگا۔ لہذا کسی شخص کو ایسی چیز نہیں لینی چاہئے۔ (یعنی اگرچہ فیصلہ اس کے حق میں ہو بھی جائے لیکن چونکہ وہ چیز اس کے پاس ناحق پہنچی ہے اس لئے اس چیز کا استعمال اس کے لئے حلال نہیں ہوگا)۔

کیا قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا؟ علماء کا اختلاف

اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ائمہ ثلاثہ اور جمہور فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ ہونا ضروری نہیں۔ یعنی اگر قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ دوسرے کے حق میں کر دیا تو دنیاوی احکام کے اعتبار سے وہ چیز اس کو دلوادی جائے گی جس کے حق میں قاضی نے فیصلہ کیا ہے۔ لیکن فی مابینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کے لئے اس چیز کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ اگر استعمال کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً بھی نافذ ہو جاتا ہے اور باطناً بھی۔ (یعنی جب کسی کے حق میں قاضی نے کسی چیز کا فیصلہ کر دیا تو ظاہری اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے تو وہ چیز اس کی ہو گئی جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا، اس کے ساتھ ساتھ باطنی اعتبار سے بھی اس کی ملکیت ہو جاتی ہے۔

مثلاً فرض کریں کہ ایک شخص نے کسی عورت کے خلاف یہ دعویٰ کر دیا کہ میرا اس سے نکاح ہوا ہے، عورت نے انکار کر دیا کہ میں اس کی منکوحہ نہیں ہوں۔ قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کئے، مدعی نے گواہ پیش کر دیئے، اگرچہ وہ گواہ نفس الامر میں جھوٹے تھے، لیکن قاضی نے ان کا ترکیب کرنے کے بعد ان کو سچا سمجھا اور ان کی بنیاد پر مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا کہ یہ عورت

تمہاری منکوحہ ہے۔ ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ قاضی نے اس کی منکوحہ ہونے کا فیصلہ کر دیا اور دنیاوی احکام کے اعتبار سے قاضی نے وہ عورت اس کے حوالے کر دی، لیکن باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا۔ لہذا حقیقت میں اور نفس الامر میں وہ عورت اس کی منکوحہ نہیں بنے گی اور نہ اس مرد کے لئے اس عورت کے ساتھ منکوحہ جیسا معاملہ کرنا جائز ہوگا۔ اگر اولاد ہوگی تو وہ باطناً ثابت النسب نہیں ہوگی۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ جب قاضی نے یہ فیصلہ کر دیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے، تو خواہ پہلے ان کے درمیان نکاح نہ ہوا ہو، لیکن قاضی کے اس فیصلے سے نکاح ہو جائے گا اور اب وہ اس کی منکوحہ بن جائے گی۔ اگرچہ اس شخص کو جھوٹ بولنے اور جھوٹے گواہ پیش کرنے کا گناہ ہوگا۔ لیکن اس کو ملک بضع حاصل ہو جائے گی۔ قضاء قاضی کے ظاہراً اور باطناً نافذ ہونے کا یہ مطلب ہے۔

قضاء قاضی باطناً نافذ ہونے کی پہلی شرط

لیکن حنفیہ کے نزدیک قضاء قاضی کے باطناً نافذ ہونے کے لئے چند شرائط ہیں، جب تک وہ شرائط نہیں پائی جائیں گی، اس وقت تک قضاء قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔ پہلی شرط یہ ہے کہ قاضی کا وہ فیصلہ عقود یا فسوخ سے متعلق ہو، یعنی دعویٰ عقد کا ہو۔ مثلاً یہ دعویٰ کہ میں نے اس سے نکاح کیا تھا، یا فسخ کا دعویٰ ہو۔ مثلاً کوئی عورت دعویٰ کرے کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دے دی تھی۔ لہذا اگر عقود اور فسوخ کا دعویٰ نہ ہو تو قضاء قاضی باطناً نافذ نہیں ہوگی۔

دوسری شرط ”املاک فرسلہ“ کا دعویٰ نہ ہو

دوسری شرط یہ ہے کہ ”املاک فرسلہ“ کا دعویٰ نہ ہو۔ ”املاک فرسلہ“ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے، لیکن ملکیت میں آنے کا سبب بیان نہ کرے۔ ایسی املاک کو ”املاک فرسلہ“ کہا جاتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص املاک فرسلہ کا دعویٰ کرے اور قاضی اس کے حق میں فیصلہ کر دے تو قضاء قاضی ظاہراً نافذ ہوگی، باطناً نافذ نہیں ہوگی۔ مثلاً ایک شخص نے دعویٰ کر دیا کہ یہ کتاب جو مدعی علیہ کے پاس ہے وہ میری ہے، اور مدعی علیہ نے انکار کیا، مدعی نے گواہ پیش کر دیئے، اور وجہ نہیں بتائی کہ یہ کتاب اس کی ملکیت میں کیسے آئی۔

اب اگر قاضی گواہوں کی بنیاد پر مدعی کے حق میں کتاب کا فیصلہ کر دے تو یہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا۔ باطناً نافذ نہیں ہوگا، لہذا مدعی کے لئے اس کتاب کو لینا اور اس کو استعمال کرنا جائز نہیں ہوگا۔

تیسری شرط وہ معاملہ ”انشاء“ کا احتمال رکھتا ہو

تیسری شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ ”انشاء“ کا احتمال رکھتا ہو۔ یعنی اس بات کا اس میں احتمال ہو کہ وہ عقد اب قائم کر دیا جائے، مثلاً نکاح۔ اور اگر وہ معاملہ ”انشاء“ کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا۔ مثلاً میراث کا دعویٰ۔ میراث ایک مرتبہ وراثت کی طرف منتقل ہو جاتی ہے لیکن اس کے بعد اس میں انشاء کا احتمال نہیں رہتا، لہذا اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ مکان مجھے اپنے باپ کی میراث میں ملا تھا اور مدعی علیہ انکار کر دے۔ اور مدعی اس پر جھوٹا بیہ پیش کر دے اور قاضی اس بیہ کے مطابق مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے۔ تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ میراث کے اندر ”انشاء“ ممکن نہیں ہے۔

چوتھی شرط ”وہ محل قابل للعقد ہو“

چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ ”محل قابل للعقد ہو“ اگر اس محل ہی میں عقد کو قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نہ ظاہراً نافذ ہوگا۔ اور نہ باطناً نافذ ہوگا۔ مثلاً کوئی شخص کسی محرم عورت کے بارے میں دعویٰ کر دے کہ یہ میری منکوحہ ہے۔ تو اس صورت میں اگر وہ مدعی گواہ پیش کر دے اور قاضی فیصلہ بھی کر دے، تب بھی اس کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً کسی طرح بھی نافذ نہیں ہوگا۔ کیونکہ محل قابل للعقد نہیں ہے۔

پانچویں شرط

پانچویں شرط یہ ہے کہ قاضی نے بیہ کی بنیاد پر یا مدعی علیہ کے کول عن الیمین کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو، تب قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہوگا۔ لیکن اگر قاضی نے مدعی علیہ کی یمین کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہو تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نہیں ہوگا۔ بہر حال، ان مذکورہ شرائط کے ساتھ حنفیہ کے نزدیک قضاء قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاصل میں حنیفہ کے اس مسلک پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک واقعے سے استدلال کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام دیا، عورت نے اس کے پیغام کو رد کر دیا کہ میں تو تجھ سے نکاح نہیں کرتی، اس شخص نے جا کر قاضی کی عدالت میں دعویٰ کر دیا کہ فلاں عورت میری منکوحہ ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ قاضی تھے، آپ نے مدعی سے بینہ طلب کیا تو اس شخص نے دو جھوٹے گواہ پیش کر دیے، جنہوں نے آکر یہ گواہی دی کہ ہمارے سامنے فلاں عورت کا نکاح اس شخص سے ہوا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا کہ یہ عورت اس کی منکوحہ ہے اور عورت کو اس کے ساتھ جانے کا حکم دے دیا۔ اس عورت نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ مجھے تو یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ شخص جھوٹا ہے، اور دھوکہ بازی کر رہا ہے، اور حقیقت میں میرا اس سے نکاح نہیں ہوا۔ لیکن جب آپ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ تو اس کے ساتھ چلی جا، تو اب واقعی اس کے ساتھ میرا نکاح کر دیجئے تاکہ میرے لئے اس کے ساتھ رہنا حلال ہو جائے، ورنہ میں حرام میں مبتلا رہوں گی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا: شاہداک زوجاک تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا۔ مطلب یہ تھا کہ اب جدید نکاح کرنے کی ضرورت نہیں۔ جب میں نے ان دو گواہوں کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا تو اب واقعۃً نفس الامر میں نکاح وجود میں آ گیا۔

اس واقعے کی حقیقت

اس واقعے کو دوسرے فقہاء بھی نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ واقعہ نقل کیا ہے، لیکن حدیث کی متعارف اور متداول کتابوں میں یہ واقعہ نہیں ملتا۔ اس لئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں فرمایا کہ یہ واقعہ سنداً ثابت نہیں۔ لیکن امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کتاب الاصل میں یہ واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: وبهذا نأخذ یعنی ہم اس پر عمل کرتے ہیں۔ اور جب کوئی مجتہد کوئی حدیث نقل کرنے کے بعد یہ کہے کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث اس کے نزدیک صحیح ہے۔ اگر وہ حدیث صحیح نہ ہوتی وہ مجتہد اس پر عمل نہ کرتا۔ اس سے

معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کو کسی موثوق طریقے سے یہ واقعہ پہنچا تھا۔

عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہوا؟

اس واقعے پر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس میں عورت کی رضامندی کے بغیر نکاح کیسے درست ہو گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو نکاح بطریق قضاء منعقد ہو اس میں رضامندی کی شرط نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ جب قاضی ایک فریق کے حق میں فیصلہ کرے گا تو دوسرا فریق یقیناً ناراض ہوگا، لیکن اس کے باوجود قاضی کا فیصلہ لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہی صورت ہوئی۔ بہر حال، یہ واقعہ حنفیہ کی نقلی دلیل ہے۔

امام صاحبؒ پر اعتراضات

دوسرے فقہاء کی طرف سے حنفیہ کے اس موقف پر بہت اعتراض کئے گئے ہیں کہ انہوں نے اس بات کا دروازہ کھول دیا ہے کہ لوگ جھوٹی گواہیاں دیں، اور نہ صرف یہ کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا بلکہ باطناً بھی وہ چیز ان جھوٹے دعوے کرنے والوں کی ملکیت میں چل جائے گی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول بڑی حکمت پر مبنی ہے۔ وہ حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قاضی کو ولایت عامہ عطا فرمائی ہے اور قاضی کی مجلس وضع ہی اس لئے کی گئی ہے کہ وہ خصومات کو رفع کرے، اور اختلافات کو ختم کرے اور کسی ایک جانب کو متعین کر دے، تاکہ اس فیصلے کے بعد کوئی جھگڑا باقی نہ رہے۔ لہذا اگر آپ یہ کہیں کہ قاضی کا فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہیں ہوگا، تو اس صورت میں صرف یہ کہ نزاع ختم نہیں ہوگا بلکہ لامتناہی پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں گی۔

امام صاحبؒ کے مسلک کی حکمتیں

مثلاً اگر کسی شخص نے کسی عورت کے خلاف منکوحہ ہونے کا دعویٰ کر دیا اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا تو آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ عورت ظاہراً تو اس کی منکوحہ ہے، لیکن باطناً اس کی منکوحہ نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت میں نکاح نہیں ہوا، اور عورت پر واجب ہے کہ اس فیصلے کے بعد وہ اس شخص کو اپنے اوپر قدرت نہ دے، اس لئے کہ حقیقت میں وہ اس کی

منکوحہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ عورت اس شخص کو اپنے اوپر قدرت دیتی ہے اور حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت دیتی ہے تو وہ خود گناہ گار ہوتی ہے، اور اگر حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت نہیں دیتی تو شوہر کو قاضی کی حمایت حاصل ہے۔ اس لئے کہ شوہر جا کر قاضی کی عدالت میں یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ یہ عورت حق زوجیت ادا کرنے کی اجازت نہیں دے رہی ہے، اب قاضی اسی شوہر کے حق میں ہی فیصلہ کرے گا۔ اور اگر وہ عورت شوہر کے پاس سے بھاگ جاتی ہے تو قاضی اس کو پکڑوا کر دوبارہ شوہر کے پاس بھیج دے گا۔ اس طرح وہ عورت ایک عذاب میں مبتلا ہو جائے گی اور اس کے پاس کوئی مخلص نہیں ہوگا۔

اور اگر شوہر نے زبردستی اس کے ساتھ وطی کر لی اور بچہ پیدا ہو گیا، آپ یہ کہیں گے کہ وہ بچہ ظاہراً ثابت النسب ہے، حقیقتاً ثابت النسب نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر میں وہ اپنے باپ کا وارث ہے۔ باطناً وارث نہیں۔ اور اسی حالت میں جبکہ وہ عورت اسی مدعی کے پاس تھی، اگر اس عورت نے کسی اور سے نکاح کر لیا تو اس صورت میں قاضی اس کو زانیہ قرار دے گا اور اس کا وہ نکاح زنا شمار ہوگا، لیکن باطناً وہ نکاح درست ہے، اور اس دوسرے شوہر سے اگر اس کے بچے ہو گئے تو وہ بچے ظاہراً ثابت النسب نہیں اور باطناً ثابت النسب ہیں۔

اس طرح اس عورت کے ساتھ ایک غیر یقینی صورت حال کا لامتناہی سلسلہ چل پڑے گا، جس میں ظاہر اور باطن کے احکام الگ الگ چلیں گے، اور نزاع کھڑے ہو جائیں گے۔ حالانکہ قاضی کی مجلس کا مقصد تو یہ تھا کہ ان خصومات کو دور کرے، اور نزاعات کو رفع کرے، اور غیر یقینی صورت حال ختم ہو، اور ایک یقینی صورت وجود میں آئے۔ اس لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ قاضی کی مجلس فصل خصومات کے لئے ہے تو پھر جہاں تک ممکن ہو قاضی کا فیصلہ ظاہراً اور باطناً نافذ ہو گا۔ لہذا اگر کسی جگہ یہ صورت ہو کہ پہلے عقد میں نکاح نہیں تھا اور مدعی نے نکاح کا جھوٹا دعویٰ کر دیا تھا تو اس صورت میں قاضی کے فیصلے سے عقد منعقد ہو گیا۔ اسی طرح اگر پہلے بیع نہیں ہوئی تھی تو قاضی کے فیصلے سے بیع منعقد ہو گئی۔ اس لئے کہ قاضی کو ولایت عامہ حاصل ہے۔ لیکن قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ ہونے کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیں۔ یعنی وہ عقد دیا فسوخ کا دعویٰ ہو۔ املاک مرسلہ کا دعویٰ نہ ہو۔ اور محل قابل للعقد ہو۔ اور انشاء کا احتمال رکھتا ہو۔ ایسی صورت میں قاضی کے فیصلے کے بعد وہ عقد خود بخود وجود میں آجائے گا اور اس طرح وہ غیر یقینی صورت حال ختم ہو سکتی ہے۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو یہ حدیث ”املاک مرسلہ“ سے متعلق ہے، عقود و فسخ سے متعلق نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ حدیث ابو داؤد میں آئی ہے، وہاں اس کی صراحت موجود ہے کہ وہ معاملہ میراث کے بارے میں تھا۔ ایک شخص نے میراث کا دعویٰ کیا اور جب آپ نے اس کے حق میں فیصلہ فرمایا تو اس وقت آپ نے یہ جملہ ارشاد فرمائے۔ اور ”میراث“ کا معاملہ ایسا ہے جو ”انشاء“ کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے اس معاملے میں آپ کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ ہوا، باطناً نافذ نہیں ہوا۔

بعض حضرات نے حدیث باب کا یہ جواب دیا ہے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات ارشاد فرمائی وہ بحیثیت قاضی کے ارشاد نہیں فرمائی، بلکہ بحیثیت ”حکم“ کے ارشاد فرمائی۔ یعنی آپ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ اگر بطور ”حکم“ کے مجھے کسی معاملے میں فیصلہ سونپا جائے، اور میں کسی کی دلیل سے متاثر ہو کر آپس میں مصالحت کرا دوں، اور وہ مصالحت حقیقت کے خلاف ہو تو جس شخص کے حق میں فیصلہ ہو، اس کو چاہئے کہ وہ اس کو نہ لے۔ لیکن میرے نزدیک پہلا جواب زیادہ صحیح ہے۔

امام صاحبؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب

البتہ چند باتیں اس سلسلے میں ذہن میں رکھنا ضروری ہیں، جن کے ذہن میں نہ ہونے کی وجہ سے حنفیہ پر بکثرت اعتراضات کئے جاتے ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ حنفیہ کے اس مسلک کے اختیار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لوگوں کے لئے راستہ کھول دیا گیا ہے کہ لوگ جھوٹے دعوے کر کے اور جھوٹے گواہ پیش کر کے ناجائز طور پر لوگوں کے اموال پر قبضہ کر کے ان کو ہمیشہ کے لئے اپنا بنالیں۔ آپ نے ایک بڑھیا کا قصہ سنا ہو گا کہ ایک مرتبہ ایک بڑھیا کی گٹھڑی گم ہو گئی، وہ بڑھیا یہ دعا کر رہی تھی کہ یا اللہ! یہ گٹھڑی کسی مولوی کو نہ ملے، کسی نے اس سے پوچھا کہ یہ کیوں دعا کر رہی ہے کہ مولوی کو نہ ملے بلکہ تو یہ دعا کر کہ وہ گٹھڑی تجھے مل جائے، اس بڑھیا نے جواب دیا کہ اگر وہ گٹھڑی کسی اور کو ملی تو اگر دنیا میں اس نے نہیں دی تو آخرت میں ضرور وصول کر لوں گی، لیکن اگر مولوی کو ملے گی تو وہ گٹھڑی کو حلال کر کے اپنی بنالے گا، جس کی وجہ سے مجھے آخرت میں بھی نہیں

ملے گی۔

بہر حال، دوسرے حضرات یہ کہتے ہیں کہ حنفیہ نے ظاہراً و باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ کر کے اس کے لئے وہ چیز حلال کردی اور نہ صرف یہ کہ جھوٹے گواہوں کی بنیاد پر دنیا میں فیصلہ ہو گیا، بلکہ آخرت میں بھی ہو گیا، اس لئے کہ اس نے حلال کر کے کھالیا۔ اس طرح امام صاحبؒ نے جھوٹی گواہیوں کا دروازہ چوٹ کھول دیا۔

یہ اعتراض درحقیقت مسئلے کو صحیح طریقے سے نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ خود امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کو جھوٹے دعوے کرنے کا اور جھوٹے گواہ پیش کرنے کا گناہ عظیم ہوگا۔ اس پر وبال عظیم ہوگا۔ اس میں کوئی شبہ کی بات نہیں۔ لیکن میں اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ بات کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قواعد کا مقتضی یہ ہے کہ اس جھوٹ کا وبال ایسا نہیں ہے جو ایک مرتبہ ہو کر ختم ہو جائے گا بلکہ جب تک وہ شخص اس منکوحہ کو اپنے پاس رکھے گا، اس وقت تک مسلسل وبال میں مبتلا رہے گا۔ اگرچہ میں نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے قول میں اس بات کی تصریح تو نہیں دیکھی، لیکن امام صاحب کے قواعد کا تقاضہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ عورت اس فیصلے کے نتیجے میں اس کی منکوحہ تو ہو گئی لیکن پھر بھی اس شخص کے لئے اس عورت سے وطی کرنا حلال نہیں ہوگا، جب تک وہ اس عقد کو فسخ کر کے از سر نو نیا عقد صحیح نہ کرے۔ یہ باتیں اگرچہ کہیں منقول تو نہیں دیکھیں، لیکن قواعد کا تقاضہ یہی ہے۔

ملکیت میں ہونے سے انتفاع کا حلال ہونا لازم نہیں آتا

وطی کرنا اس لئے حلال نہیں ہوگا کہ ”محل“ کا مملوک ہونا، یہ ایک چیز ہے اور اس سے انتفاع کا جائز ہونا، دوسری چیز ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک ”محل“ مملوک ہو، لیکن اس سے انتفاع جائز نہ ہو۔

مثلاً ایک شخص نے بیع فاسد کے ذریعہ ایک جاریہ خریدی اور اس بیع کے نتیجے میں اس جاریہ پر اس شخص کی ملکیت ثابت ہو گئی اور وہ ”محل“ ملک میں آ گیا، لیکن انتفاع کرنا اس جاریہ سے حلال نہیں، بلکہ اس کے لئے حکم یہ ہے کہ بیع کو فسخ کرے، اور از سر نو صحیح طریقے سے بیع کرے، تب اس جاریہ سے انتفاع کرنا حلال ہوگا۔ اس میں آپ نے دیکھا کہ محل مملوک ہے، لیکن انتفاع حلال نہیں ہے۔ اسی طرح ایک عورت حالت حیض میں ہے اس صورت میں بھی ”محل“ مملوک ہے، لیکن اس حالت میں انتفاع حلال نہیں۔ یا مثلاً وہ شخص خود حالت احرام میں ہے، اس صورت میں

محل مملوک ہے، لیکن انتفاع حلال نہیں۔ لہذا حنفیہ جب یہ کہتے ہیں کہ قضاء قاضی باطناً نافذ ہوگی، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ”محل“ مملوک ہو گیا۔ اور محل مملوک ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر بچہ ہو جائے، تو وہ بچہ ثابت التلب ہوگا اور اس شخص پر ”حد زنا“ جاری نہیں ہوگی۔ لیکن اس شخص کے لئے انتفاع حلال نہیں۔ اس لئے کہ اس نے یہ ملکیت خبیث طریقے سے حاصل کی ہے اور جو چیز خبیث طریقے سے ملکیت میں آئے، اس سے انتفاع بھی طیب نہیں ہوتا۔

یہاں ”خبث کسب“ موجود ہے

حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک خبث کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک خبث محل، ایک خبث بدل، ایک خبث کسب، زیر بحث مسئلے میں ”خبث کسب“ پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ ناجائز طریقے سے ایک چیز حاصل کی گئی ہے اور اس کے حاصل کرنے کا طریقہ حرام اختیار کیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ چیز ملک میں آگئی ہے، لیکن اس سے انتفاع حلال نہیں، جب تک حلال طریقے سے دوبارہ اپنی ملکیت میں نہ لائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے کلام سے تائید

جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ جو بات میں نے بیان کی ہے، وہ بات اس طریقے سے فقہاء حنفیہ کی کتابوں میں صراحتاً نہیں دیکھی۔ البتہ ان کے قواعد کا تقاضہ یہی ہے لیکن بعد میں مجھے اس کی دو تائیدیں بھی مل گئیں۔ ایک تائید تو حضرت شاہ صاحب کے کلام میں ملی۔ وہ یہ کہ العرف الشذی میں حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: ”میں یہ کہتا ہوں کہ یہ خبث صرف ایک مرتبہ کا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ کا ہے۔ مستمر ہوگا۔“ اس کا مطلب یہی ہے کہ اس کے لئے انتفاع جائز نہیں ہے۔

دوسری تائید

دوسری تائید یہ ملی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جو واقعہ ابھی بیان کیا اس کی تفصیل علامہ خصاف رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”ادب القضاء“ کی شرح میں علامہ صدر الشہید رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس عورت کو یہ فرمایا کہ: شہدا کث

زوجہ کا یعنی تیرے گواہوں نے تیرا نکاح کر دیا، اس لئے میں دوبارہ نکاح نہیں کرتا۔ چنانچہ اس عورت اور مدعی نے وہاں سے واپس جانے کے بعد نکاح کر لیا، یہ الفاظ آئے ہیں: فتنو جہا۔ لہذا بعد میں ان دونوں کے آپس میں نکاح کرنے سے اس بات کی تائید ہوتی ہے جو میں نے کہی۔ وہ یہ کہ ”خبث“ اس وقت تک زائل نہیں ہو گا جب تک اس عقد کو طلاق کے ذریعہ ختم کر کے دوسرا عقد نہ کر لیا جائے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کرنے سے کیوں انکار کیا؟

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب اس عورت نے فیصلہ سننے کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ کہا کہ اب میرا نکاح اس شخص سے کر دیجئے، تو آپ نے نکاح کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس وقت حضرت علی رضی اللہ عنہ خود دوبارہ نکاح کرتے تو یہ نکاح کرنا گویا ان کی طرف سے اس بات کا اعتراف ہوتا کہ میں نے یہ فیصلہ غلط کیا، کیونکہ جب ایک مرتبہ فیصلہ نافذ ہو گیا کہ وہ عورت اس کی منکوحہ ہے، تو پھر دوبارہ نکاح کرنے کے تو کوئی معنی نہیں ہیں۔ اس لئے قاضی خود دوبارہ نکاح نہیں کر سکتا۔ لیکن خود اس شخص کے ذمے دیانۃً فیما بینہ و بین اللہ یہ واجب ہے کہ پہلے عقد کو طلاق کے ذریعہ ختم کرے اور پھر از سر نو دوبارہ نکاح کرے، اس لئے اس مرد اور عورت نے دوبارہ نکاح کیا۔

باب ماجاء فی ان البینۃ علی المدعی والیمین

علی المدعی علیہ

عن علقمۃ بن وائل عن ابیہ قال: جاء رجل من حضر موت ورجل من کندہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال الحضرمی: یا رسول اللہ ان هذا غلبنی علی ارض لی، فقال الکندی: ہی ارضی وفی یدی لیس لہ فیہا حق، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم للحضرمی: الک بینۃ؟ قال: لا قال: فلک یمینہ قال: یا رسول اللہ ان الرجل فاجر لا یبالی علی ما حلف علیہ و لیس یتورع من شئ، قال: لیس لک منہ الا ذلک قال: فانطلق الرجل

ليحلف له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما
ادبر: لئن حلف على ماله لياكله ظلما ليلقين الله
وهو عنه معرض ﴿ (۱۸۷) ﴾

حضرت واکل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ”حضرت موت“ کا ایک شخص اور ”کندہ“ کا ایک شخص، دونوں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، حضری نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایہ کندی میری ایک زمین پر قابض ہو گیا ہے۔ کندی نے جواب دیا کہ یہ زمین تو میری ہے اور میرے قبضے میں چلی آ رہی ہے، حضری کا اس زمین میں کوئی حق نہیں ہے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضری سے فرمایا: کیا تمہارے پاس کوئی گواہ ہے؟ حضری نے کہا کہ میرے پاس گواہ تو کوئی نہیں ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر تم اس کندی سے قسم لے لو۔ اس کو قسم کھلاؤ۔ حضری نے کہا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایہ تو فاجر آدمی ہے۔ اس کو اس کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی کہ کس بات پر قسم کھا رہا ہے، اس میں کوئی تقویٰ اور پرہیزگاری تو ہے نہیں۔ آپ نے جواب میں فرمایا: تمہیں سوائے قسم دینے کے کوئی اور حق حاصل نہیں۔ راوی فرماتے ہیں کہ جب کندی شخص نے قسم کھانے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے کا مال ناحق لینے کے لئے قسم کھائے گا تو وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اللہ تعالیٰ اس سے اعراض کر رہے ہوں گے۔

اس باب کی دوسری احادیث

﴿ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته: البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه ﴾ (۱۸۸)

حضرت عمرو بن شعیب اپنے والد سے اور وہ ان کے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا: مدعی کے ذمے گواہ پیش کرنا ہے، اور مدعی علیہ کے ذمے قسم کھانا ہے۔

﴿ عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن اليمين على المدعى عليه ﴾ (۱۸۹)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قضی کہ الیمین علی المدعی علیہ (۱۸۹)

نے فیصلہ فرمایا کہ مدعی علیہ قسم کھائے۔

باب ماجاء فی الیمین مع الشاہد

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال قضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالیمین مع الشاہد الواحد ﴿۱۹۰﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کی موجودگی میں یمین پر فیصلہ کیا۔ اس حدیث سے ائمہ ثلاثہ اس بات پر استدلال فرماتے ہیں کہ اگر مدعی کے پاس اپنے دعوے کے ثبوت میں دو گواہ موجود نہ ہوں تو صرف ایک گواہ پر بھی اکتفا کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ مدعی اس گواہ کے ساتھ اپنے دعویٰ کے سچے ہونے پر قسم کھائے، گویا کہ ان کے نزدیک مدعی کا قسم کھانا دوسرے گواہ کے قائم مقام ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ مدعی کے لئے اپنے دعوے کے ثبوت پر دو مرد، یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کرنا ضروری ہے۔ اگر مدعی نے صرف ایک گواہ پیش کیا تو صرف تھا ایک گواہ کی گواہی پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا، چاہے مدعی قسم کھانے کو بھی تیار ہو۔ گویا کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قضاء بالشاہد والیمین جائز ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک قضاء بالشاہد والیمین جائز نہیں۔

اس مسئلہ میں فقہاء کے استدلال

ائمہ ثلاثہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شاہد کی موجودگی میں یمین کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ یہ حدیث متعدد صحابہ کرام سے مختلف طرق سے منقول ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ قرآن کریم کی آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ فرمایا:

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَان لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ

فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: ۲۸۲)

دوسری آیت میں ارشاد ہے:

﴿وَاسْتَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلِ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ۲)

ان دونوں آیتوں میں گواہوں کے لئے تنبیہ کا صیغہ استعمال فرمایا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ

نصاب شہادت دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں۔ اس بارے میں کوئی مزید تفصیل قرآن کریم میں بیان نہیں فرمائی۔ مستقل طور پر نصاب شہادت بیان فرمایا۔ حنفیہ کا دوسرا استدلال پچھلے باب کی اس حدیث سے ہے:

﴿البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ﴾

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بینہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری اور اس کا وظیفہ قرار دیا۔ اور یمین مدعا علیہ کا وظیفہ قرار دیا۔ گویا کہ دونوں کے وظائف کی تقسیم فرمادی اور تقسیم شرکت کے متانی ہے۔ لہذا مدعا علیہ سے بینہ اور گواہ کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا اور مدعی سے یمین کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ قضاء بالشہاد والیمین میں مدعی سے یمین کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اس حدیث کے خلاف ہے۔

حنفیہ کی تیسری دلیل

حنفیہ کی تیسری دلیل وہ واقعہ ہے جو نسائی اور ابوداؤد میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے ایک اونٹ خریدا اور پیسے طے ہو گئے۔ پھر آپ نے اس اعرابی سے فرمایا کہ میرے ساتھ گھر چلو، گھر سے تمہیں پیسے دے دوں گا۔ چنانچہ آپ تیزی سے آگے آگے گھر کی طرف روانہ ہو گئے۔ اور وہ اعرابی آپ کے پیچھے اونٹ کو لئے ہوئے سست رفتاری سے چلتے لگا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ آگے نکل گئے اور وہ اعرابی پیچھے رہ گیا۔ راستے میں اس کو کچھ لوگ طے اور اس سے اونٹ کا سودا کرنے لگے۔ اعرابی نے دور سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو پکارتے ہوئے کہا کہ آپ اونٹ خرید رہے ہیں یا میں دوسرے کو فروخت کر دوں؟ آپ نے فرمایا کہ میں تو یہ اونٹ تم سے خرید چکا ہوں، اور پیسے ادا کرنے کے لئے گھر کی طرف جا رہا ہوں۔ کیا میں نے تم سے یہ اونٹ نہیں خرید لیا؟ اس اعرابی نے کہا کہ آپ نے ابھی نہیں خریدا اور اگر آپ نے خریدا ہے تو کوئی گواہ لائیں، اتنے میں حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ جو انصاری صحابی ہیں، وہاں پہنچ گئے، اور کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اونٹ خریدا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم نے کیسے گواہی دے دی، جبکہ تم اس وقت موجود نہیں تھے؟ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! میں نے تو اس سے بڑی بات میں آپ کی تصدیق کی

ہے، وہ یہ کہ آپ کے پاس جبرئیل امین علیہ السلام آتے ہیں۔ آپ کے پاس وحی آتی ہے۔ آپ نے جنت اور دوزخ دیکھی ہے۔ میں نے ان باتوں میں آپ کی تصدیق کی ہے۔ ان کے مقابلے میں یہ تو بالکل معمولی بات ہے۔ چونکہ آپ نے فرمایا کہ میں نے یہ اونٹ خریدا ہے، بس اس پر میں نے گواہی دے دی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس جذبے کی قدر کرتے ہوئے فرمایا کہ آئندہ تمہاری گواہی دو آدمیوں کے قائم مقام ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو صحابہ کرام میں یہ امتیازی مقام حاصل تھا کہ ان کی ایک آدمی کی گواہی دو آدمیوں کی گواہی کے قائم مقام تھی۔ اس وجہ سے ان کا لقب ”صاحب الشہادتین“ مشہور ہو گیا تھا۔

یہ واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ نصاب شہادت دو آدمی ہیں۔ اگر ایک آدمی کی گواہی کافی ہوتی تو حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کی کوئی امتیازی خصوصیت نہ ہوتی۔ ان کی خصوصیت اسی وقت ہو سکتی ہے جب یہ کہا جائے کہ دوسرے لوگوں سے تو دو گواہوں کا مطالبہ ہے، لیکن حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کو گواہی کے معاملے میں دو آدمیوں کے قائم مقام قرار دے دیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بینہ میں نصاب شہادت کا پورا ہونا ضروری ہے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو بعض حنفیہ نے اس حدیث کی سند کے ہر طریق پر کلام کیا ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ان میں سے کوئی بھی طریق صحیح سند سے ثابت نہیں۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اس حدیث کو سند کی کمزوری کی بنیاد پر رد کرنا ممکن نہیں، میری ناقص تحقیق کے مطابق پانچ احادیث ایسی ہیں جو قائل استدلال ہیں۔ اور ان کی سند میں ایسا نقص نہیں ہے جس کی وجہ سے وہ ناقابل استدلال ہو جائیں۔ ان پانچ کے علاوہ بعض احادیث سنداً اگرچہ ضعیف ہیں، لیکن تائید کے طور پر ان کو بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ لہذا یہ جواب درست نہیں۔

حدیث باب کا دوسرا جواب

بعض دوسرے حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ قضی بالیمین مع الشاہد کے معنی یہ ہیں کہ قضی بيمين المدعی علیہ مع الشاہد الواحد للمدعی جس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مدعی کے پاس صرف ایک گواہ تھا، اس لئے آپ نے مدعا علیہ سے قسم لے کر فیصلہ

فرمایا۔ اس صورت میں یہ حدیث قضاء کے عام اصول کے عین مطابق ہو جائے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ جواب الفاظ حدیث کے اعتبار سے ذرا بعید ہے اور خلاف ظاہر ہے۔ اور صحابہ کرام کی بہت بڑی جماعت جو ائمہ ثلاثہ کے موقف کی قائل ہے وہ صاف صاف یہ کہتی ہے کہ اس حدیث میں ”یمین“ سے مدعا علیہ کی ”یمین“ مراد نہیں ہے، بلکہ خود مدعی کی یمین مراد ہے اس لئے یہ بھی کوئی اچھا جواب نہیں ہے۔

حدیث باب کا تیسرا جواب

حنفیہ کی طرف سے اس حدیث کا تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ نصاب شہادت کا ثبوت قرآن کریم سے ہے:

﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة: ۲۸۲)

اور یہ احادیث اخبارِ آحاد ہیں اور اخبارِ آحاد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی۔ اس لئے ان احادیث کو قرآن کریم کی آیات کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جاسکتا۔ یہ جواب اس وقت بڑا قوی جواب ہو تا جب یہ ثابت ہو جاتا کہ یہ احادیث اخبارِ آحاد میں سے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جس طرح یہ احادیث مروی ہیں، ان کے اعتبار سے ان کو اخبارِ آحاد کہنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ خبر مشہور کی ایک تعریف محدثین نے کی ہے اور ایک اصولیین نے کی ہے، محدثین نے خبر مشہور کی تعریف یہ کی ہے کہ اس کے روایت کرنے والے ہر زمانے میں کم از کم تین رہے ہوں، تین سے کم نہ ہوں۔ اس تعریف کو اگر سامنے رکھا جائے تو حدیث باب مشہور قرار پاتی ہے کیونکہ اس حدیث کو روایت کرنے والے ہر دور میں تین بلکہ تین سے زیادہ رہے ہیں۔ اور اصولیین نے خبر مشہور کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ حدیث ابتداء میں تو ایک سے مروی ہو اور بعد کے زمانے میں اس کی روایت کرنے والے زیادہ ہو گئے ہوں۔ اس تعریف کے لحاظ سے بھی یہ حدیث مشہور ہے۔ اس لئے کہ میں نے اس میں تتبع کیا، تو پتہ چلا کہ سترہ تابعین اس حدیث کو روایت کرتے ہیں۔ اس طرح یہ حدیث دونوں تعریفوں کے لحاظ سے خبر مشہور قرار پاتی ہے، نہ کہ خبر واحد۔ اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہونی چاہئے۔

میرے نزدیک زیادہ صحیح بات

لہذا جو بات مجھے زیادہ اقرب الی الصحیح معلوم ہوتی ہے — واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم — وہ یہ

ہے کہ اصل نصاب تو وہی ہے جو قرآن کریم نے اس آیت میں بیان فرمایا:

﴿وَأَمَّا شَهِدٌ وَاشْهَدُوا شَهِدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾

لیکن بعض حالات ایسے ہوتے ہیں جن میں پورا نصاب شہادت میا کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مثلاً جنگل اور بیابان میں ایک معاملہ ہوا، اب ظاہر ہے کہ وہاں نصاب شہادت کا پورا کرنا مشکل ہے تو ایسے خاص اعذار کی حالت میں، جن کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہو کہ وہاں تحمل شہادت کے وقت ایک سے زائد افراد کو گواہ بنانا ممکن نہیں تھا، ان مقامات پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاء بالشہاد والیمین کی اجازت دی ہے۔ یہ ایک استثنائی صورت ہے اور حدیث باب کے ذریعہ اس صورت کو اصل حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

خبر واحد سے قرآن کریم کی تشریح

اس تفصیل کو قبول کرنا اس لئے درست ہے کہ اول تو یہ حدیث خبر مشہور ہے، اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس حدیث کو خبر مشہور نہ مانیں بلکہ خبر واحد کہیں تو اس صورت میں حنفیہ کا یہ جو اصول ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی نہیں ہو سکتی، اس کا مطلب یہ ہے کہ خبر واحد سے کتاب اللہ کے حکم کو بالکل منسوخ کرنا، یا کتاب اللہ کے حکم میں خبر واحد سے تقیید یا تخصیص پیدا کرنا تو درست نہیں، لیکن اگر کوئی مستقل مسئلہ ہے جو قرآن کریم میں مسکوت عنہ ہے۔ اس مسکوت عنہ کو اگر خبر واحد بیان کر دے تو اس کو قرآن کریم پر زیادتی نہیں کہتے۔ خود فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذر کی حالت میں نصاب شہادت کیا ہو؟ یہ صورت قرآن کریم میں مسکوت عنہ تھی، حدیث باب نے اس کو بیان فرمادیا۔ جس کی وجہ سے نہ تو قرآن کریم کے حکم کی تنفیخ ہوئی اور نہ اس کی وجہ سے تقیید اور تخصیص ہوئی۔ اس طرح حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے عذر کی حالت میں قضاء بالشہاد والیمین کی اجازت دے دی ہے۔

عذر کے وقت شاہد اور یمین پر فیصلہ

چنانچہ خود حنفیہ بھی یہی کہتے ہیں کہ بعض معاملات میں نہ صرف ایک مرد کی بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی قبول ہے۔ مثلاً ایسے عیوب جن پر عورتوں کے علاوہ کوئی اور مطلع نہیں ہوتا۔ ان میں

ایک عورت کی گواہی قبول ہے۔ اسی طرح بچے کی پیدائش پر صرف ”دایہ“ کی گواہی بھی قبول ہے۔ اور قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صورتیں قرآن کریم میں مسکوت عنہم ہیں، اور قیاس کی بنیاد پر ان صورتوں کو نصاب شہادت سے مستثنیٰ قرار دیا۔ لہذا جب قیاس کی بنیاد پر ایسی صورتوں کا استثناء ہو سکتا ہے تو حدیث کی بنیاد پر بطریق اولیٰ استثناء ہو سکتا ہے۔ لہذا عذر کی حالت میں شاہد اور یمین کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی گنجائش ہے۔

اس باب کی دوسری احادیث

عن جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالیمین مع الشاہد۔ (۱۹۱)
عن جعفر بن محمد عن ابیہ رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قضی بالیمین مع الشاہد الواحد، قال:
وقضی بہا علی فیکم

حضرت محمد بن باقر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ فرمایا۔ پھر حضرت باقر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تمہارے درمیان اس اصول کی بنیاد پر فیصلہ فرمایا۔

باب ماجاء فی العبدیکون بین رجلین فیعتق

احدهما نصیبہ

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من اعتق نصیباً او قال شقیصاً او قال: شرکاً لہ فی عبد فکان لہ من المال ما یبلغ ثمنہ بقیمۃ العدل فہو عتیق، والا فقد عتق منہ ما عتق، قال ایوب وربما قال نافع فی هذا الحدیث: یعنی فقد عتق منہ ما عتق (۱۹۳)

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے غلام میں سے اپنا مملوک حصہ آزاد کر دیا، اور ایک عادل انصاف والا آدمی اس غلام کی جو قیمت لگائے، اس قیمت کے برابر مُعتق کے پاس مال موجود ہو تو اس صورت

میں پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر مُعتق کے پاس اتنا مال نہ ہو تو اس صورت میں صرف اتنا حصہ آزاد ہو جائے گا جتنا حصہ اس نے آزاد کیا۔

نصف غلام کی آزادی کا مسئلہ

یہ مسئلہ بھی فقہاء کے درمیان بڑا معرکہ الآراء مسئلہ سمجھا جاتا ہے کہ اگر کوئی غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک آدمی اپنا حصہ آزاد کرے تو اس صورت میں کیا احکام ہوں گے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ لیکن چونکہ اس مسئلہ کا اب کوئی عملی فائدہ نہیں رہا، نہ غلام موجود ہے، نہ باندی ہے، نہ اب مُعتق ہے اور نہ مُعتق ہے۔ اس لئے اس کے بارے میں بہت زیادہ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ البتہ مختصر فقہاء کے مذاہب بیان کر دینا مناسب ہے۔

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، فرض کریں کہ ایک کا نام زید ہے اور دوسرے کا نام خالد ہے۔ زید نے اس غلام میں اپنا حصہ آزاد کر دیا اور خالد نے آزاد نہیں کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ غلام آدھا آزاد ہو گیا، اور آدھا آزاد نہیں ہوا۔ اب خالد یہ دیکھے گا کہ زید جس نے اپنا نصف حصہ آزاد کر دیا، معسر ہے یا مومسر ہے؟ اگر زید مومسر یعنی مالدار ہے تو اس صورت میں خالد کو تین اختیار ہیں۔

① یا تو وہ خود بھی اپنا حصہ آزاد کر دے۔

② یا خالد زید کو ضامن بنائے اور زید سے کہے کہ تم میرے حصے کی قیمت مجھے ادا کر دو اور باقی غلام کو بھی آزاد کر دو۔

③ یا غلام سے کہے کہ تم ”سعایہ“ کرو اور میرے حصے کی قیمت کی رقم مجھے کما کر لا دو، جب تم رقم ادا کر دو گے تو میرا حصہ بھی آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر زید معسر ہے، یعنی غریب ہے تو اس صورت میں خالد کو دو اختیار ہیں۔

① یا تو اپنا حصہ آزاد کر دے۔

② یا غلام سے سعایہ کرائے۔

امام صاحب ”کامسک“

چونکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، یعنی یہ ہو سکتا

ہے کہ ایک وقت میں غلام نصف آزاد ہو اور نصف آزاد نہ ہو۔ لہذا جس وقت زید نے اپنا نصف حصہ آزاد کیا تھا تو اس کے نتیجے میں نصف آزاد ہوا، نصف آزاد نہیں ہوا، اب اگر خالد بھی اپنا نصف حصہ خود آزاد کر دے تو اس صورت میں نصف ”ولاء“ زید کو ملے گی اور نصف ”ولاء“ خالد کو ملے گی۔ کیونکہ نصف حصے کا معتق زید ہے، اور نصف حصے کا معتق خالد ہے۔ اور ”ولاء“ عتاق کے تابع ہوتی ہے۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ خالد زید سے کہے کہ تم غلام کی نصف قیمت مجھے ادا کر کے باقی نصف غلام بھی آزاد کر دو۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ زید نے خالد کا حصہ اس سے خرید کر خود آزاد کر دیا۔ اس صورت میں ساری ولاء زید کو ملے گی، کیونکہ مکمل آزادی اسی کی طرف سے متحقق ہوئی۔ اور اگر خالد نے غلام سے سعایہ کرایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خالد نے اپنے حصے میں غلام کو مکاتب بنادیا، اور غلام سے کہہ دیا تم اتنے پیسے ادا کرو گے تو تم آزاد ہو جاؤ گے، لہذا جب وہ پیسے ادا کرے گا تو بقیہ نصف حصہ بھی آزاد ہو جائے گا، اور یہ آزادی خالد کی طرف منسوب ہوگی۔ اس لئے اس صورت میں نصف ولاء زید کو اور نصف ولاء خالد کو ملے گی۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ معتق کے موخر ہونے کی حالت میں عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا، اور معسر ہونے کی حالت میں تجزی کو قبول کر لیتا ہے۔ لہذا اگر زید غنی تھا تو اس صورت میں زید کے نصف غلام آزاد کرنے سے پورا غلام آزاد ہو گیا۔ اور خالد کو یہ حق ہو گا کہ وہ زید پر ضمان عائد کرے، اور اس سے کہے کہ چونکہ تمہارے اپنا حصہ آزاد کرنے کے نتیجے میں پورا غلام آزاد ہو گیا، اس لئے میرے حصے کی قیمت تم مجھے ادا کرو۔ ان کے نزدیک اس صورت میں غلام پر سعایہ نہیں ہے۔ اور اگر زید معسر اور تنگ دست تھا تو اس صورت میں زید کا نصف غلام آزاد ہو جائے گا اور خالد کا حصہ آزاد نہیں ہو گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ غلام ایک دن آزاد رہے گا اور ایک دن خالد کی غلامی کرے گا۔ ان کے نزدیک سعایہ اس صورت میں بھی نہیں ہے۔

صاحبین کا مسلک

صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عتق کسی بھی حالت میں تجزی کو قبول نہیں کرتا، لہذا

جس صورت میں زید موسر ہے تو اس صورت میں بھی پورا غلام آزاد ہو گیا۔ اب خالد کو اختیار ہے یا تو زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان حاصل کرے یا غلام سے ”سعایہ“ کرائے۔ لیکن سعایہ کرائے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ غلام آزاد نہیں ہوا، بلکہ وہ آزاد ہو گیا، اور اب آزاد ہوجانے کے بعد اپنی نصف قیمت لا کر خالد کو ادا کرے۔ اور ولاء ان دونوں صورتوں میں زید ہی کو ملے گی۔ اور اگر زید معسر ہے، تو اس صورت میں زید سے نصف غلام کی قیمت کا ضمان نہیں لے گا، بلکہ صرف غلام سے سعایہ کرائے گا۔ اور ولاء اس صورت میں بھی صرف زید کو ملے گی۔ اس لئے کہ عتق تجزی کو قبول نہیں کرتا۔

بنیادی اختلاف دو ہیں

لہذا فقہاء کے درمیان بنیادی اختلاف دو ہوئے، ایک یہ کہ عتق تجزی کو قبول کرتا ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عتق تجزی کو قبول کرتا ہے، اور ان کی دلیل حدیث باب ہے جس میں فرمایا فقد عتق منہ ما عتق اس جملے سے معلوم ہو رہا ہے کہ مُعتق نے جتنا غلام آزاد کیا، اتنا ہی آزاد ہوا۔

دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کسی بھی صورت میں سعایہ کے قائل نہیں، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین اعسار کی صورت میں سعایہ کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ہے۔ وہ یہ کہ:

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من اعتق نصیباً او قال شقیصاً فی مملوک فخلاصہ فی مالہ ان کان لہ مال، وان لم یکن لہ مال قوم قیمۃ عدل ثم یتسعی فی نصیب الذی لم یعتق غیر مشقوق علیہ ﴿۱۹۵﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے غلام میں سے اپنا مملوک حصہ آزاد کیا، تو اس کی خلاصی اس کے مال میں ہوگی اگر اس کے پاس مال ہو (یعنی اگر مُعتق مال دار ہے تو وہ اپنے دوسرے شریک کو مال ادا کرے گا، اور پھر پورا غلام آزاد سمجھا جائے گا) اور اگر مُعتق کے پاس مال نہیں ہے تو اس صورت میں کسی عادل آدمی کے ذریعہ غلام کی قیمت لگائی جائے گی، پھر غلام سے اس شخص کے حصے میں سعایہ کرایا جائے گا

جس نے آزاد نہیں کیا، اس حالت میں کہ غلام پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی۔ (یعنی اس غلام پر اس قسم کی مشقت نہیں ڈالی جائے گی کہ تم ساری قیمت ایک دن میں یا ایک ہفتہ کے اندر اندر لاؤ، بلکہ وہ آسانی کے ساتھ جتنی مدت میں ادا کر سکتا ہو، ادا کرے)۔ سعایہ کے بارے میں یہ حدیث امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور صاحبین کی دلیل ہے۔ اس میں سعایہ کا صریح حکم موجود ہے۔

اس باب کی دوسری حدیث

عن سالم عن ابيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:
من اعتق نصيبا له في عبد فكان له من المال ما يبلغ
ثمنه فهو عتيق من ماله (۱۹۶)

حضرت سالم اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو شخص غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کرے تو اگر مُعتق کے پاس اتنا مال ہے جو غلام کی قیمت کو پہنچ جاتا ہے تو وہ غلام اسی کے مال سے آزاد سمجھا جائے گا۔ (یعنی وہ مُعتق دوسرے شریک کو مال ادا کرے گا، اور یہی پورے غلام کا مُعتق سمجھا جائے گا اور غلام کی ولاء بھی اسی کو ملے گی)

باب ماجاء فی العمری

عن سمرة رضى الله عنه ان نبى الله صلى الله عليه وسلم قال:
العمرى جائزة لاهلها او ميراث لاهلها (۱۹۷)

حضرت سمرة رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عمری جائز ہے اہل عمری کے لئے، یا فرمایا: ”عمری“ میراث ہے اہل عمری کے لئے۔ ”عمری“ ایک مخصوص قسم کا عطیہ ہوتا تھا جو زمین، گھر، جائیداد وغیرہ کے ساتھ خاص ہوتا تھا۔ اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا: اعمرتك هذه الدار یہ گھر میں نے تم کو عمری کے طور پر دے دیا، مطلب یہ ہوتا تھا کہ میں نے عمر بھر کے لئے یہ گھر تمہیں دے دیا، ساری عمر تم اس گھر کو استعمال کر سکتے ہو۔

”عمری“ کا مطلب اور اس کی مختلف صورتیں

زمانہ جاہلیت میں بھی ”عمری“ مشہور و معروف تھا، اور اس کا مطلب یہ سمجھا جاتا تھا کہ یہ

”عاریت“ ہے، بہہ نہیں ہے۔ لہذا جب تک معمر لہ زندہ ہے، وہ اس سے فائدہ اٹھائے گا، اور جب اس کا انتقال ہو جائے گا تو اس وقت وہ جائیداد معمر کے پاس واپس آجائے گی۔ حدیث باب نے زمانہ جاہلیت کے عمری میں تبدیلی پیدا کی۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ عمری کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ ”عمری“ کرنے والا یہ تصریح کر دے کہ:

﴿اعمرتك هذه الدار وهي لك ولعقبك﴾

یعنی یہ گھر تمہیں عمری کے طور پر دے دیا، یہ تمہارا اور تمہارے وارثوں کا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پہلی صورت کے بالکل برعکس کی صراحت کر دے۔ مثلاً یہ کہے:

﴿داري لك عمري ما عشت فان مت فهي راجعة الي﴾

یعنی میں اپنا یہ گھر تمہیں عمری کے طور پر دیتا ہوں، جب تک تم زندہ ہو، اور جب تمہارا انتقال ہو جائے گا تو میرے پاس واپس آجائے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ صرف اتنا کہے کہ:

﴿اعمرتك هذه الدار بداري لك عمري﴾

لیکن معمر لہ کے مرنے کے بعد کیا ہوگا؟ کیا اس کے ورثاء کو ملے گا، یا معمر کے پاس واپس لوٹ آئے گا۔ اس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں کرتا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ تینوں صورتوں میں عمری کو عاریت ہی سمجھا جائے گا، بہہ نہیں کہا جائے گا۔ جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے جس میں معمر نے یہ صراحت کر دی تھی کہ ہی لكك ولعقبك تمہارے مرنے کے بعد تمہارے ورثاء کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ورثاء اس گھر سے صرف انتفاع کے حق دار ہوں گے، ملکیت ان کی طرف منتقل نہیں ہوگی، یہاں تک کہ جب معمر لہ کے تمام ورثاء انتقال کر جائیں اور کوئی وارث باقی نہ رہے تو اس وقت یہ گھر معمر کی طرف واپس آجائے گا۔ اور اگر وہ زندہ نہیں ہوگا تو اس کے ورثاء کو مل جائے گا۔ اور دوسری صورت جس میں اس نے یہ صراحت کر دی تھی کہ معمر لہ کے انتقال کے بعد میرے پاس واپس آجائے گا، اس میں کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ اسی طرح تیسری صورت جس میں اس نے صراحت نہیں کی تھی بلکہ مطلق رکھا تھا، اس صورت میں بھی معمر کے پاس واپس آجائے گا۔

”عمری“ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

حنفیہ، شافعیہ اور صحیح قول کے مطابق حنبلیہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ تینوں صورتوں میں عمری بہہ ہے۔ اور جب ”عمری“ کا لفظ استعمال کر کے کسی شخص نے اپنا گھر دوسرے کو دے دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معمر لہ کو اس گھر کا مالک بنادیا۔ پہلی صورت میں بالکل ظاہر ہے، اس لئے کہ اس میں معمر نے صراحت ہی کر دی ہے کہ ھی لکھ ولعقبکھ اور دوسری صورت میں جب اس نے یہ صراحت کر دی کہ تمہارے مرنے کے بعد یہ گھر میرے پاس لوٹ آئے گا تو اس صورت میں بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بہہ ہی ہے، اور معمر نے یہ جو شرط لگائی ہے کہ تمہارے مرنے کے بعد یہ میرے پاس واپس آجائے گا، یہ شرط فاسد ہے۔ لہذا وہ مکان ہمیشہ کے لئے معمر کی طرف منتقل ہو جائے گا اور وہ شرط لغو ہو جائے گی۔ اور تیسری صورت جس میں اس نے کوئی صراحت نہیں کی، اس میں بھی بطریق اولیٰ بہہ منعقد ہو جائے گا۔ لہذا اب یہ مکان کسی بھی حال میں معمر کی طرف لوٹ کر نہیں جائے گا۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿العمری جائزۃ لاهلہا﴾

ان الفاظ کے ذریعہ جب آپ نے عمری جائز قرار دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کی تشریف آوری کے وقت عمری کا جو مفہوم مشہور و معروف تھا، آپ نے اس کی تقریر فرمادی۔ اور زمانہ جاہلیت میں عمری کا جو مفہوم معروف تھا وہ یہ تھا کہ عمری ایک عاریت ہے، بہہ نہیں ہے اور وہ چیز کسی نہ کسی وقت واپس معمر کے پاس آجاتی تھی۔ اور جب آپ نے اس کی تقریر فرمادی تو اب وہی مفہوم شریعت کے اندر بھی معتبر مانا جائے گا۔ لہذا عمری کو عاریت ہی سمجھا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ یہ فرماتے ہیں کہ العمری جائزۃ کا یہ مطلب یہ نہیں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانہ جاہلیت کے طریقے کی تقریر فرمائی، بلکہ مطلب یہ ہے کہ آپ نے یہ فرمادیا کہ اب آئندہ جو شخص عمری کرے گا تو وہ بہہ سمجھا جائے گا۔ چنانچہ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں:

﴿او میراث لاهلہا﴾

اس میں آپ نے عمری کو اہل عمری کے لئے میراث قرار دیا۔ اور اگلی حدیث میں اس سے بھی زیادہ واضح الفاظ آئے ہیں وہ یہ کہ:

عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: ایما رجل اعمر عمری له ولعقبه فانها للذی یعطاها، لا ترجع الی الذی اعطاها، لانه اعطی عطاء وقعت فیہ الموارث (۱۹۹)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص کو لہ ولعقبہ کہہ کر عمری دیا گیا تو وہ اس شخص کا ہو گیا جس کو وہ دیا گیا ہے، اور دینے والے کی طرف کبھی نہیں لوٹے گا، اس لئے کہ اس نے ایسی چیز دی جس میں میراث جاری ہوتی ہے۔ اس روایت میں صراحت کردی کہ وہ عمری معمر کی طرف نہیں لوٹے گا۔ اور مسند احمد کی ایک حدیث میں اس سے بھی زیادہ صریح الفاظ ہیں، وہ یہ کہ:

﴿لا تفسدوا علیکم اموالکم، من اعمر عمری فہی لہ ولورثتہ﴾ (۲۰۰)

یعنی اپنے اموال کو خراب مت کرو، اور جو شخص آئندہ عمری کرے گا وہ اس کو اور اس کے ورثاء کو ملے گا۔ ان احادیث سے صاف واضح ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے سابقہ رائج طریقے کی تقریر نہیں فرمائی، بلکہ اس میں تبدیلی فرمائی اور اس کو عاریت کے بجائے آپ نے ہبہ قرار دیا۔

البتہ یہ سارا اختلاف اور ساری تفصیل اس وقت ہے جب کوئی شخص صرف ”عمری“ کا لفظ تنہا استعمال کرے۔ مثلاً یوں کہے: اعمرتک ہذہ الدار یا داری لکک عمری۔ لیکن اگر کوئی عمری کے بجائے دوسرے الفاظ استعمال کرے مثلاً یہ کہے: داری لکک معاشت تو اس صورت میں یہ ہمارے نزدیک بھی عاریت ہے۔ یا یہ کہے: داری لکک عمری سکنی، کنی کا لفظ بڑھادیا، تو اس صورت میں بھی عاریت ہے۔ ہبہ نہیں ہے۔ اس لئے معمر لہ کے انتقال کے بعد وہ مکان معمر کی طرف لوٹ آئے گا۔

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کا تسامح

﴿والعمل علی ہذا عند بعض اہل العلم، قالوا: اذا قال: ”ہی لکک حیاتک ولعقبک“ فانها لمن اعمرها لا ترجع الی الاول، واذا لم یقل ”لعقبک“ فہی راجعة الی الاول اذا

مات المغمور، وهو قول مالک ابن انس "والشافعی" ﴿

یہاں پر امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے مذاہب کے بیان کرنے میں تھوڑا سا غلط کر دیا ہے، پہلی صورت جس میں یہ الفاظ کہے:

﴿ہی لک حیاتک ولعقبک﴾

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک بیہ ہو جائے گا، حالانکہ صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی بیہ نہیں ہوگا بلکہ عاریت ہوگا اور صرف منفعت منتقل ہو جائے گی۔ یہ بھی اس وقت تک عاریت ہوگا جب تک وراثت باقی رہیں، اور جب وراثت کا انتقال ہو جائے گا تو اس کے بعد وہ مکان معمر یا اس کے وراثت کو واپس مل جائے گا۔ امام ترمذی سے ایک تسامح تو یہ ہوا۔

دوسرا تسامح یہ ہوا کہ اوپر کی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر معمر نے "ولعقبہ" نہیں کہا تو اس صورت میں امام شافعیؒ کے قول کے مطابق وہ مکان معمر کی طرف واپس لوٹ جائے گا۔ حالانکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ واپس لوٹ کر نہیں جائے گا بلکہ ہر حال میں بیہ منعقد ہو جائے گا۔

باب ماجاء فی الرقبی

﴿عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: العمری جائزۃ لاهلہا والرقبی جائزۃ لاهلہا﴾ (۲۰۱)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عمری جائز ہے اہل عمری کے لئے اور "رقبی" جائز ہے اہل رقبی کے لئے۔

"رقبی" کے دو معنی ہوتے ہیں۔ ایک معنی جو زیادہ مشہور ہیں، وہ یہ ہیں کہ ایک شخص دوسرے سے یہ کہے: "داری لک رقبی" میں اپنا گھر تمہیں رقبی کے طور پر دیتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اپنی زندگی میں اس کو استعمال کرو، اگر تمہارا انتقال پہلے ہو گیا تو یہ گھر لوٹ کر واپس میرے پاس آجائے گا۔ اور اگر میرا انتقال پہلے ہو گیا تو یہ مکان بیشہ کے لئے تمہارا ہو جائے گا۔ اس کو "رقبی" اس لئے کہتے ہیں کہ "کل واحد منہما یرتقب موت صاحبه" ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی موت کا انتظار کرتا رہتا ہے، اس میں پتہ نہیں ہوتا کہ کون پہلے مرے گا؟ اور بالآخر یہ گھر کس کے پاس جائے گا؟

رُقبی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ”رُقبی“ کا بھی وہی حکم ہے جو عمری کا ہے علی اختلاف الاقوال، یعنی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کا حکم عاریت کا ہے اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس سے بہہ منعقد ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف منسوب یہ ہے کہ ”رُقبی“ باطل ہے، یعنی یہ الفاظ کہنے سے کوئی فرق واقع نہیں ہوگا اور وہ مکان بدستور رُقبی کرنے والے کی ملکیت میں رہے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ صورت ”عذر“ کو مستلزم ہے۔ جب تک ان دونوں میں سے ایک کا انتقال نہیں ہوگا، اس وقت تک یہ معاملہ لٹکا رہے گا۔ لہذا عذر پائے جانے کی وجہ سے یہ معاملہ باطل ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے جس میں فرمایا کہ: ”الرُقبی جائزہ لاہلہا“ اس کے معنی وہ نہیں ہیں جو آپ نے بیان کئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا: ”ارقب تک هذه الدار“ تو اس کے معنی یہ ہیں اعطیتک رقبۃ هذه الدار، یعنی یہ مکان پوری زمین سمیت تمہیں دے دیا۔ اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: ”الرُقبی جائزہ لاہلہا“ لہذا اگر کوئی شخص ”ارقب تک“ کے لفظ سے بہہ کرے گا تو عمری کی طرح بہہ منعقد ہو جائے گا۔ لیکن جہاں ”رُقبی“ کے وہ معنی مراد ہوں جس میں ”عذر“ پایا جاتا ہو تو وہ رُقبی باطل ہے۔

باب ما ذکر عن رسول اللہ ﷺ فی الصلح بین الناس

عن کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابيه
عن جده ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الصلح
جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا او احل حراما،
والمسلمون علی شروطهم الا شرطا حرم حلالا او احل
حراما (۲۰۳)

حضرت عمرو بن عوف مزنی رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے۔ البتہ وہ صلح جس میں حلال کو حرام یا حرام کو حلال کیا گیا ہو (جائز نہیں)۔ مسلمان کو اپنی شروط پوری کرنی چاہئیں لیکن ایسی شرطیں جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرتی ہوں (وہ حرام ہیں)۔

باب ماجاء فی الرجل یضع علی حائط جاره خشبا

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال سمعته یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا استاذن احدکم جاره ان یغرز خشبۃ فی جدارہ فلا یمنعه فلما حدث ابو ہریرۃ طاطشوا روسہم، فقال: مالی اراکم عنہا معرضین، واللہ لارمین بہا بین اکثافکم ﴿۲۰۴﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب تم میں سے کسی شخص کا پڑوسی اس سے اس بات کی اجازت طلب کرے کہ وہ تمہاری دیوار پر لکڑی گاڑے، تو وہ اس کو منع نہ کرے۔ (بلکہ اس کو رکھنے کی اجازت دے دے۔) جب حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث سنائی تو سننے والوں نے اپنے سر جھکائے۔ جس سے حضرت ابو ہریرہ یہ سمجھے کہ ان کو یہ بات پسند نہیں آئی۔ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ان سے فرمایا: مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو اس حکم سے اعراض کرنے والا دیکھ رہا ہوں۔ اللہ کی قسم میں یہ حکم تمہارے کندھوں کے درمیان پھینک کر رہوں گا، یعنی تمہیں پسند آئے یا نہ آئے مگر میں یہ حکم تم کو ضرور سنائوں گا۔

بعض اہل ظاہر کا مسلک

اس حدیث کی بنیاد پر بعض اہل ظاہر نے لکڑی رکھنے کی اجازت دینے کو وجوب پر محمول کیا ہے۔ یعنی اگر کوئی پڑوسی اپنے گھر کی چھت کی شہیر دوسرے کی دیوار پر رکھنا چاہے تو اس پڑوسی کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے، اگر منع کرے گا تو گناہ گار ہوگا۔ لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس پڑوسی کو علی الاطلاق حق حاصل ہو گیا، اور اس کے لئے منع کرنا بالکل جائز نہیں۔ بلکہ یہ ایک ارشاد ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مشورہ ہے کہ اگر کوئی اپنا شہیر رکھنا چاہے تو تم اس کو اجازت دے دو۔ اس لئے کہ اس سے اس کا تو فائدہ ہو جائے گا اور تمہارا کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ اور خود حدیث کے الفاظ بھی اس پر دلالت کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا: فلا یمنعه اس کو نہ روکے۔ اگر روکنے کا حق حاصل ہی نہ ہوتا تو پھر لا یمنعه نہ کہا جاتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ روکنے کا حق بھی حاصل ہے۔ اگر روکے گا تو اس کا روکنا موثر بھی ہوگا۔ البتہ بہتر یہ ہے کہ تم اس کو منع نہ کرو اور اس کے ساتھ ایثار سے

کام لو۔

باب ماجاء ان اليمين على ما يصدقه صاحبه

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اليمين على ما يصدقك به صاحبك ﴿

(۲۰۶)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یمین اس معنی پر معتبر ہوتی ہے جس پر تمہارا ساتھی تمہاری تصدیق کرے۔ مطلب یہ ہے کہ ایک شخص تمہیں کسی بات پر قسم دے رہا ہے اور اس کو تمہیں قسم دلانے کا حق حاصل ہے، اگر تم اس قسم کے اندر توریہ کر کے ایسے معنی مراد لے لو جو اس کے اندر پوشیدہ ہوں، جب کہ تمہارا ساتھی یہ سمجھ رہا ہے کہ تم نے صحیح قسم کھالی ہے تو ایسا کرنا درست نہیں۔ اور اس صورت میں بھی یمین اس معنی پر منعقد ہوگی جس معنی پر قسم دلانے والا قسم دلا رہا ہے۔

قسم میں توریہ نہیں ہو سکتا

مثلاً کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ گھر جس میں تم سکونت پذیر ہو، یہ میرا ہے۔ اور اس کے پاس کوئی بینہ نہیں ہے، چنانچہ اس نے مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا کہ وہ قسم کھائے کہ یہ گھر میرا نہیں ہے۔ چنانچہ وہ قسم کھالیتا ہے اور دل میں یہ نیت کرتا ہے کہ اس گھر کی ملکیت تاتمہ مدعی کو حاصل نہیں۔ اس لئے کہ ملکیت تاتمہ ہر چیز میں اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، یہ توریہ معتبر نہیں۔ اور قسم اس معنی میں معتبر ہوگی جس میں قسم دینے والے نے قسم دی۔ بشرطیکہ قسم دلانے والا قسم دلانے میں برحق ہو۔ لہذا اگر وہ ظلاً قسم لے رہا ہے تو اس صورت میں حالف کی نیت معتبر ہوگی اور اس صورت میں اگر وہ توریہ کرے تو اس کے لئے توریہ کرنا جائز ہے۔

باب ماجاء فی الطریق اذا اختلف فیہ کم یجعل

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اجعلوا الطريق سبعة اذرع ﴿ (۲۰۷)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

راستے کو سات ذراع بتاؤ۔ اس حدیث میں رفع نزاع کا ایک طریقہ آپ نے بتادیا۔ مثلاً فرض کریں کہ دو آدمیوں کے گھر آمنے سامنے ہیں اور درمیان میں راستہ ہے۔ ان دونوں نے ایک دوسرے پر الزام لگادیا کہ تو نے راستے کا حصہ اپنے گھر میں لے لیا ہے، اور راستے کی تعین کا کوئی بینہ موجود نہیں ہے جس کے ذریعہ راستے کی تعین ہو سکے۔ تو اس صورت میں رفع نزاع کے لئے آپ نے فرمایا کہ تم یہ سمجھو کہ راستہ سات ذراع ہے، اب اگر کسی نے سات ذراع کے اندر مکان بنالیا ہے تو اس کو گردو۔ اور اگر سات ذراع سے باہر ہے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ کا یہ فرمانا کوئی تشریح ابدی نہیں ہے کہ ہمیشہ راستہ سات ذراع ہی کا ہونا چاہئے، بلکہ جتنا بھی مصلحت کے مطابق ہو راستہ بنا سکتے ہیں۔ اب جیسے آج کل حکومت کے ادارے ”کے ڈی اے“ کی طرف سے راستے کی مقدار معین ہوتی ہے۔ آج کل نزاع کی صورت میں وہی معتبر ہوگی۔

اس باب کی دوسری حدیث

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اذا تشاجرتم فی الطريق فاجعلوه سبعة اذرع ﴿۲۰۸﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب راستے کے معاملے میں تمہارے درمیان آپس میں جھگڑا ہو جائے تو راستے کو سات ذراع بناؤ۔ اس حدیث کے ذریعہ اور وضاحت ہو گئی۔

باب ماجاء فی تخیر الغلام بین ابویہ اذا افترقا

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر غلاما بین ابیہ وامہ ﴿۲۰۹﴾

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لڑکے کو اپنے ماں اور باپ کے درمیان اختیار دے دیا ہوا یہ کہ ماں باپ کے درمیان طلاق وغیرہ کے ذریعہ جدائی ہو گئی۔ اب سوال یہ تھا کہ بچہ کس کے پاس رہے۔ ماں کے پاس رہے یا باپ کے پاس رہے؟ اس بارے میں جب دونوں کے درمیان اختلاف ہوا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کو اختیار دے دیا کہ تم جہاں رہنا چاہو، وہاں رہ لو۔ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام

شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر بچہ سن تمیز کو پہنچ چکا ہو تو اس کو اختیار دیا جائے گا۔ خفیہ کے ہاں بچے کو اختیار دینے کی کوئی صورت نہیں، بلکہ ان کے نزدیک یہ حکم ہے کہ اگر لڑکا ہے تو سات سال تک ماں کے پاس رہے گا اور سات سال کے بعد باپ کے پاس رہے گا۔ اور اگر لڑکی ہے تو بلوغ تک ماں کے پاس رہے گی اور بلوغ کے بعد باپ کے پاس رہے گی۔ خفیہ حدیث باب کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس واقعے میں آپ نے بچے کو جو اختیار دیا، وہ اس واقعے کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسری روایت سے پورا واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں ماں مسلمان ہو گئی تھی اور باپ کافر تھا۔ اور فرقت کی وجہ بھی یہ ہوئی تھی کہ باپ نے اسلام لانے سے انکار کر دیا، جس کے نتیجے میں فرقت ہو گئی۔ ایسے واقعے میں تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ الولد یتبع خیر الابویں دینا یعنی بچہ اس صورت میں اس کے پاس جائے گا جو دونوں میں سے دین کے اعتبار سے بہتر ہوگا۔ یہاں دین کے اعتبار سے ماں بہتر تھی، اس لئے بچہ ماں کو ملنا چاہئے تھا۔ لیکن اس واقعے میں آپ نے جو ”تخمیر“ دی، وہ اس کافر پر اتمام حجت کے لئے تھی، اس لئے کہ کافر کے دل میں یہ خیال ہو سکتا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہب کے تعصب کی وجہ سے بچہ ماں کے حوالے کر دیا، مجھے نہیں دیا۔ اس لئے اس پر اتمام حجت کے لئے ایک طرف تو اختیار دے دیا، دوسری طرف آپ نے اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائی کہ یا اللہ! اس بچے کو ہدایت عطا فرما۔ چنانچہ بچے نے ماں کو اختیار کر لیا۔ اور آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم بھی ہو گیا تھا کہ یہ بچہ ماں کو اختیار کرے گا اور الولد یتبع خیر الابویں دینا پر بھی اس طرح عمل ہو جائے گا۔

باب ماجاء ان الوالد یاخذ من مال ولده

عن عائشة رضی اللہ عنہا قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان اطیب ما اکلتم من کسبکم، وان اولادکم من کسبکم ﴿۲۱۱﴾

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اپنی کمائی میں سے جو بھی تم کھاؤ، وہ تمہارے لئے حلال ہے، اور تمہاری اولاد بھی تمہاری کسب میں داخل ہے۔ اس حدیث کی بنیاد پر بعض فقہاء نے فرمایا کہ باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی اولاد کی کمائی کا جتنا حصہ چاہے اپنے استعمال میں لاسکتا ہے۔ جبکہ دوسرے حضرات نے اس کو ضرورت کے ساتھ مقید کیا ہے کہ جب باپ کو ضرورت ہو تو اس وقت لے سکتا ہے۔ اور صحیح یہ دوسرا قول

-۳-

باب ماجاء فی من یکسر له الشئ ما یحکم له من

مال الکاسر

عن انس رضی اللہ عنہ قال: اهدت بعض ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم طعاما فی قصعة، فضربت عائشة القصعة بیدھا، فالقت ما فیھا، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: طعام بطعام وانا باناء وانا باناء ﴿۲۱۲﴾

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے کسی نے ایک پیالے میں کچھ کھانا ہدیہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس پیالے پر ہاتھ مار کر اس کو گرا دیا۔ چونکہ اس روز حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں تھے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بمقتضائے بشریت غیرت آئی ہوگی کہ میرے گھر میں اور میری باری میں دوسری بیوی نے کھانا کیوں بھیجا؟ اس لئے انہوں نے ہاتھ مار دیا اور اس کے نتیجے میں پیالے میں جو کچھ بھی تھا وہ گر گیا۔ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کھانے کے بدلے کھانا، اور برتن کے بدلے برتن۔

مثلیات میں رمضان بالمثل ہوگا

اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اصول بیان فرمادیا کہ جب کوئی شخص دوسرے کا کوئی مال ضائع کر دے، تو اس پر رمضان آئے گا۔ پھر رمضان دو قسم کا ہوتا ہے، مثلیات میں رمضان بالمثل ہوگا اور قیمیات میں رمضان بالقیمۃ ہوگا۔ اگرچہ اس زمانے میں برتن قیمیات میں شمار ہوتے تھے اس لئے کہ برتن عموماً ہاتھ سے بنائے جاتے تھے۔ جس کی وجہ سے برتنوں کے درمیان آپس میں تفاوت ہوتا تھا۔ اور ایک برتن دوسرے برتن کے بالکلیہ مشابہ نہیں ہوتا تھا۔ لیکن چونکہ آج کل برتن مشینوں سے بنتے ہیں اور ان کے درمیان تفاوت نہیں ہوتا۔ اس لئے آج کل برتن مثلیات میں داخل ہیں۔

حدیث باب پر اشکال اور اس کا جواب

اس لئے حدیث باب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ جب اس زمانے میں برتن مثلی نہیں تھے تو پھر

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے بدلے برتن دینے کا حکم کیوں فرمایا؟ بلکہ یہ حکم دینا چاہئے تھا کہ برتن کی قیمت ادا کریں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب میں ”اناء باناء“ کے الفاظ سے درحقیقت ضمان کا وجوب بیان کرنا ہے کہ برتن کا ضمان آئے گا، یہ بیان کرنا مقصود نہیں ہے کہ وہ ضمان بالمثل ہو گا یا بالقیمۃ ہو گا۔

عن انس رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
استعار قصعة فضاعت فضمنها لهم ﴿۲۱۳﴾

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی سے ایک پیالہ عاریت پر لیا، وہ پیالہ ضائع ہو گیا تو آپ نے اس کے عوض ایک پیالہ دے دیا۔

باب ماجاء فی حد بلوغ الرجل والمرأة

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: عرضت علی رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جیش وانا ابن اربع عشرة،
قلم یقبلنی، فعرضت علیہ من قابل فی جیش وانا ابن
خمس عشرة فقبلنی قال نافع: فحدثت بهذا الحديث
عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى فقال: هذا حدمابين
الصغير والكبير ثم كتب ان يفرض لمن بلغ الخس
عشرة ﴿۲۱۴﴾

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک لشکر میں پیش کیا گیا، جبکہ میری عمر چودہ سال تھی، آپ نے مجھے لشکر میں شامل ہونے کے لئے قبول نہیں فرمایا، پھر مجھے اگلے سال دوبارہ ایک لشکر میں آپ کے سامنے پیش کیا گیا، اس وقت میری عمر پندرہ سال تھی، چنانچہ آپ نے قبول فرمایا۔ حضرت نافعؓ فرماتے ہیں کہ جب یہ حدیث میں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ کو سنائی تو آپ نے فرمایا: یہ صغیر اور کبیر کے درمیان حد فاصل ہے، یعنی پندرہ سال سے کم عمر ہو تو صغیر سمجھا جائے گا اور پندرہ سال کے بعد کبیر سمجھا جائے گا۔ پھر آپ نے یہ حکم جاری فرمایا کہ جو شخص پندرہ سال کی عمر کو پہنچ جائے اس کے لئے بالغوں کا وظیفہ لکھا جائے۔

بلوغ کی عمر کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

چنانچہ صاحبین نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ بلوغ کی عمر پندرہ سال ہے۔ اگر پندرہ سال سے پہلے علاماتِ بلوغ ظاہر نہ ہوں تو پندرہ سال پورے ہونے پر بچے کو بالغ تصور کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک اس بارے میں لڑکی اور لڑکے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ اور حنفیہ کے یہاں فتویٰ اسی قول پر ہے۔ اگرچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک لڑکی کے بلوغ کی عمر سترہ سال ہے اور لڑکے کے بلوغ کی عمر اٹھارہ سال ہے۔ لیکن فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

باب ماجاء فیمن تزوج امراة ابیه

عن البراء رضی اللہ عنہ قال: مر بی خالی ابو بردة بن نيار ومعه لواء فقلت: این تريد؟ فقال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی رجل تزوج امراة ابیه ان اتیه براسه ﴿۲۱۶﴾

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میرے پاس سے میرے ماموں ابو بردہ بن نيار رضی اللہ عنہ گزرے اور ان کے پاس ایک جھنڈا تھا۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک جھنڈا دے کر کسی مہم پر روانہ کیا تھا۔ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کہاں جا رہے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کر لیا ہے، تاکہ میں اس کا سر لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آؤں۔

باپ کی بیوی سے نکاح کرنے کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسا جرم قرار دیا جس کی سزا موت ہے، اس لئے آپ نے اس کا سر لانے کا حکم دیا۔

باب ماجاء فی الرجلین یکون احدهما السفلی الخ

عن عروة انه حدثه ان عبد اللہ بن الزبیر حدثه ان رجلا من الانصار خاصم الزبیر عند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی شراج الحرة التی یسقون بها النخل، فقال

الانصارى: شرج الماء يمر فابى عليه فاختصموا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير: اسق يا زبير، ثم ارسل الماء الى جارك، فغضب الانصارى فقال: ان كان ابن عمتك، فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال: يا زبير اسق ثم احبس الماء حتى يرجع الى الجدر، فقال الزبير: والله انى لاحسب نزلت هذه الاية فى ذلك "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما" الاية ﴿٢١٤﴾

انصارى سے ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حرۃ کی ان ٹالیوں کے سلسلے میں جھگڑا کیا جو ٹالیاں حضرت زبیرؓ کے باغ کو سیراب کرتی تھیں۔ ”حرۃ“ اس زمین کو کہا جاتا ہے جس میں سیاہ پتھر ہوں۔ مدینہ منورہ کے آس پاس متعدد حرۃ ہیں۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کا باغ حرۃ کے قریب واقع تھا اور حروں کے درمیان پانی کی ٹالیاں بنی ہوئی تھیں، ان ٹالیوں سے پانی باغ میں آتا تھا۔ اس انصارى نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ پانی کو کھلا چھوڑ دو تاکہ وہ گزرے۔ حضرت زبیرؓ نے انکار کیا کہ پہلے میں روک کر اپنے باغ کو پانی دوں گا۔ جب یہ جھگڑا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے حضرت زبیرؓ سے فرمایا: اے زبیر! پہلے اپنے باغ کو سیراب کرلو، اور پھر اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ سن کر ان انصارى صحابی کو غصہ آگیا اور انہوں نے کہا: ان کان ابن عمتك تقدیری عبارت یوں ہے: قضیت بهذا لان کان ابن عمتك یعنی آپ نے یہ فیصلہ اس لئے کیا کہ یہ آپ کی پھوپھی کے بیٹے ہیں۔ یہ سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک متغیر ہو گیا، پھر آپ نے فرمایا: اے زبیر! اپنے باغ کو سیراب کرو، پھر پانی روک کے رکھو، یہاں تک کہ وہ دیواروں تک یعنی منڈیروں تک لوٹ آئے۔ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ غالباً یہ آیت:

﴿فلا وربك لا يؤمنون الخ﴾ (النساء: ۶۵)

میرے ہی واقعہ میں نازل ہوئی تھی۔ اس لئے کہ ان صاحب نے چونکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا تھا، اس کی تشفیج کے لئے آیت نازل ہوئی۔

کھیت میں پانی دینے کی مقدار کیا ہونی چاہئے؟

اس حدیث شریف کی تشریح علماء کرام نے دو طریقوں سے کی ہے۔ ایک طریقہ تو یہ ہے کہ جب قدرتی پانی اوپر سے آ رہا ہو تو جس شخص کے پاس وہ پانی پہلے پہنچے، شرعاً اس کو یہ حق ہے کہ وہ پہلے اس پانی کے ذریعہ اپنی زمین کو سیراب کرے اور پھر دوسرے کے لئے چھوڑے۔ چنانچہ بعض علماء نے فرمایا کہ پہلے شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نہ صرف اپنی ضرورت کے مطابق بلکہ منڈیروں تک پانی بھر لے، پھر اپنے پڑوسی کے لئے چھوڑے۔ شریعت کا اصل حکم یہی ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے جب انصاری نے شکایت کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رعایت کی خاطر حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنا تھوڑا سا حق چھوڑ دو، اس لئے تم جب اپنے باغ کو پانی دے چکو تو اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دو، اور منڈیروں تک بھرنے کا انتظار مت کرو۔ لیکن جب اس انصاری نے اعتراض کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہم نے تمہاری رعایت کی خاطر یہ حکم دیا تھا، اب وہ رعایت ختم ہوئی۔ لہذا آپ نے حضرت زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے فرمایا کہ منڈیروں تک پانی بھرو۔ اور اس طرح اصل حکم کے مطابق فیصلہ فرمادیا۔

حضور ﷺ کا یہ حکم سزا کے طور پر تھا

حدیث شریف کی دوسری تشریح وہ ہے جو علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار کی ہے وہ یہ کہ اصل حکم وہ ہے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی مرتبہ دیا کہ اوپر والا شخص اپنی ضرورت کے مطابق اپنے کھیت اور باغ کو سیراب کر دے اور پھر اپنے پڑوسی کے لئے پانی چھوڑ دے۔ منڈیروں تک بھرنا اس کے حق میں داخل نہیں۔ لیکن جب ان انصاری نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا تو آپ نے سزا کے طور پر حکم دیا کہ اب تمہارا جو حق ہے وہ تمہیں نہیں دیا جائے گا اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم اپنی منڈیروں تک پانی بھرو، پھر پانی آگے چھوڑنا۔

توہین عدالت اور توہین فیصلہ موجب تعزیر ہے

چنانچہ علامہ ماوردی رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ عدالت کی

من الزرع شئى وله للمفسد (۲۲۱)

حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ روایت کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے دوسری قوم کی زمین میں ان کی اجازت کے بغیر زراعت کی تو اس شخص کو حاصل شدہ پیداوار میں سے کچھ نہیں ملے گا، البتہ اس زراعت پر اس نے جو خرچہ کیا وہ اس کو مل جائے گا۔

بلا اجازت دوسرے کی زمین پر کاشت کرنے سے پیداوار کس کی ہوگی؟

اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرے تو پیداوار صاحب ارض کی ہوگی اور جس شخص نے کاشت کی اس کو اجرت مثل مل جائے گی۔ حنفیہ کا مسلک اس کے برعکس ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کی زمین میں کاشت کی تو اس نے دوسرے کی زمین ناجائز طور پر استعمال کر کے اس نے گناہ کیا۔ لیکن پیداوار اسی کو ملے گی جس نے بیج ڈالا، اور زمین والے کو ضامن نقصان ملے گا، یعنی کاشت کرنے کے نتیجے میں زمین میں جو نقص واقع ہوا، اس کا ضامن کاشت کرنے والے پر آجائے گا۔ البتہ کاشت کرنے والے کی ملکیت میں جو پیداوار آئی، وہ ملک خبیث ہے۔ جیسے بیج فاسد کے نتیجے میں ملک خبیث آجاتی ہے۔ لہذا اس پیداوار سے انتفاع کرنا اس کے لئے حلال نہیں۔ البتہ کاشت کرتے وقت جتنا اس نے خرچ کیا تھا، اس مقدار کی پیداوار اس کے لئے حلال طیب ہے۔ اس سے زائد اگرچہ اس کی ملکیت میں داخل ہے، لیکن طیب نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر کاشت کرتا ہے تو اول وہ زمین کو غصب کرنے کا گناہ گار ہوگا، دوسرے اس پر صاحب ارض کے لئے ضامن نقصان ہوگا۔ تیسرے جو پیداوار حاصل ہوگی وہ اگرچہ اس کی ملکیت ہوگی، لیکن ملک خبیث ہوگی، اس پیداوار سے انتفاع اس کے لئے طیب نہ ہوگا، البتہ نفقہ کے بقدر طیب ہوگا۔

حنفیہ کی دلیل

حنفیہ کی دلیل ایک روایت ہے جو غالباً مسند احمد اور ابوداؤد میں بھی ہے کہ حضور اقدس صلی

اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک کھیت کے پاس سے گزرے، وہ کھیت آپ کو اچھا لگا، آپ کو معلوم ہوا کہ وہ حضرت زہیرؓ کا کھیت ہے۔ آپ نے فرمایا: ما احسن ذرع زہیر کا یہ کھیت کتنا اچھا ہے۔ لوگوں نے بتایا کہ یہ اصل میں حضرت زہیر کا کھیت نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کسی اور کی ہے، اور حضرت زہیر نے ان کی اجازت کے بغیر کاشت کر لی ہے۔ اس موقع پر آپ نے فرمایا کہ پیداوار حضرت زہیر ہی کی ہوگی، البتہ وہ صاحب ارض کے لئے زمین کے سلسلے میں ضامن ہوں گے۔ اس روایت میں آپ نے صاف صاف فرمادیا کہ پیداوار حضرت زہیرؓ کی ہوگی۔ حالانکہ آپ کو یہ معلوم ہو گیا تھا کہ زمین ان کی نہیں ہے۔

قیاس کا تقاضہ

اور قیاس کا تقاضہ بھی یہی ہے، اس لئے کہ پیداوار بیج کی نما ہے اور بیج کاشت کرنے والے کی ملکیت تھا، اس لئے پیداوار بھی اسی کی ملکیت ہوگی۔ زمین کو استعمال تو کیا گیا لیکن پیداوار میں زمین کا کوئی حصہ شامل نہیں ہوا۔ البتہ پیداوار حاصل کرنے کے لئے چونکہ طریقہ غلط استعمال کیا کہ دوسرے کی زمین فصب کی، اس لئے اس ملکیت میں خٹب آگیا۔ ورنہ پیداوار قیاس کے تقاضہ سے بھی بیج والے کی ہوگی۔

حدیث باب کا جواب

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ جو فرمایا کہ:

﴿لَيْسَ لَهُ مِنَ الزَّرْعِ شَيْءٌ﴾

اس کا مطلب یہ ہے کہ اس پیداوار سے انتفاع اس کے لئے جائز نہیں، طیب نہیں۔ اگرچہ وہ پیداوار اس کی ملکیت میں آگئی ہے۔ اور لہ نفقۃ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے جتنا خرچ کیا تھا، اس کے بقدر پیداوار سے انتفاع کر لے تو اس کی اجازت ہے اور وہ حلال طیب ہے۔

باب ماجاء فی النحل والتسویۃ بین الولد

﴿عن النعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ ان اباه نحل ابنالہ﴾

لیکن حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ فیصلہ قرعہ اندازی سے نہیں ہوگا، بلکہ صورتِ حال یوں ہوگی کہ جب اس شخص نے چھ غلام آزاد کئے تو اب ہر غلام کا ایک ٹکٹ حصہ آزاد ہو جائے گا، اور دو ٹکٹ حصے غلام رہیں گے، اور پھر ہر غلام اپنے دو ٹکٹ قیمت کا سلعیہ کر کے وہ قیمت اس کے ورثاء کو ادا کر کے پھر مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ جس وقت موٹی نے یہ کہا کہ میرے سارے غلام آزاد ہیں، تو اس کا یہ کہنا شرعاً ایک ٹکٹ کی حد تک نافذ ہوگا، اور کوئی غلام دوسرے غلام سے اولیٰ اور افضل نہیں، ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ لہذا اس کے ان الفاظ کے ساتھ ہر غلام کا ایک ٹکٹ آزاد ہو گیا۔ جہاں تک قرعہ اندازی کا تعلق ہے کہ جس کا نام قرعہ میں نکل آئے تو وہ پورا آزاد ہو جائے گا، تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ جن غلاموں کا نام قرعہ میں نہیں نکلا، ان کا وہ ٹکٹ جو اس وقت آزاد ہو چکا تھا جب موٹی نے یہ الفاظ کہے تھے، آپ نے اس ٹکٹ کو دوبارہ رقیق بنا دیا۔ حالانکہ اصول یہ ہے کہ عتق کے بعد رقیق نہیں آسکتی۔ لہذا جب ہر غلام کا ایک ٹکٹ آزاد ہو چکا تو اب وہ آزاد ہی رہے گا۔ قرعہ اندازی سے اس کو دوبارہ غلام نہیں بنایا جاسکتا۔

کیا قرعہ اندازی سے حق ثابت کیا جاسکتا ہے؟

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ابتداء اسلام کا واقعہ ہے، اور ابتداء میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے فیصلے قرعہ اندازی سے کرنے کی اجازت دی تھی، لیکن بعد میں حقوق کے اثبات یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال منسوخ کر دیا گیا۔ چنانچہ شروع اسلام میں اس کام کے لئے بھی قرعہ اندازی سے کام لیا جاتا تھا کہ کون حق دار ہے؟ اور کون حق دار نہیں؟ حتیٰ کہ فصلِ خصومات میں بھی قرعہ اندازی سے فیصلہ کر لیا جاتا تھا۔ چنانچہ زمانہ جاہلیت میں ”استقسام بالازلام“ کا طریقہ بھی اسی لئے رائج تھا۔ لیکن بعد میں جب قمار، غدر اور استقسام بالازلام کی ممانعت آئی تو اس وقت اثباتِ حقوق یا نفی میں قرعہ اندازی کا استعمال بھی منسوخ کر دیا گیا۔

تعیینِ انصبہ میں قرعہ اندازی جائز ہے

البتہ اب قرعہ اندازی کو اثباتِ حقوق میں تو استعمال کرنا جائز نہیں، لیکن تعیینِ انصبہ میں قرعہ

اندازی سے کام لینا جائز ہے۔ مثلاً فرض کریں کہ دلائل اور بینہ سے یہ بات طے ہو گئی کہ یہ مکان فلاں تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، لیکن اب اس مکان کے تین حصوں میں سے زید کو کون سا حصہ دیا جائے؟ عمرو کو کون سا اور بکر کو کون سا دیا جائے؟ یہ ابھی طے نہیں ہوا۔ اس کو طے کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ تینوں یا تو آپس میں رضامندی سے طے کر لیں کہ فلاں حصہ زید کا، فلاں عمرو کا، فلاں بکر کا، لیکن اگر اس طرح طے نہ کر سکیں تو دوسری صورت یہ ہے کہ قرعہ اندازی کے ذریعہ طے کر لیں۔ اس کو ”تعیین انصبہ“ کہا جاتا ہے۔ اس میں قرعہ اندازی سے کام لینا جائز ہے۔

قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا

حنفیہ نے بعض روایتیں قرعہ کے منسوخ ہونے کے بارے میں بھی پیش کی ہیں۔ وہ یہ کہ ایک مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قرعہ اندازی سے فیصلہ کیا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ اس پر اتنا ہنسے کہ آپ کے نواجز (داڑھیں) ظاہر ہو گئے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اس پر نکیر فرمائی کہ اس طرح حقوق کے اثبات میں قرعہ اندازی کو استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی روایت سے یہ معلوم ہو کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اثبات حقوق میں قرعہ اندازی کو استعمال کیا ہے تو اس کو اسی زمانے کی طرف منسوب کیا جائے گا جس زمانے میں قرعہ اندازی سے فیصلہ کرنا جائز تھا۔

باب ماجاء فیمن ملک ذامحرم

عن سمرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من ملک ذامحرم فهو حرم (۲۲۰)

حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ غلام آزاد ہے۔

باب ماجاء من زرع فی ارض قوم بغیر اذنہم

عن رابع بن خدیج رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من زرع فی ارض قوم بغیر اذنہم فلیس له

توہین، یا قاضی کے فیصلے کی توہین یا اس پر بددیانتی کا اعتراض کرنا اور اس کو نہ ماننا، جب تحریر ہے۔ البتہ اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ یہ فیصلہ شریعت کے مطابق نہیں ہے اور اس پر دلیل پیش کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن یہ اعتراض کہ یہ فیصلہ بددیانتی کی وجہ سے کیا گیا، یا اقرباء پروری کی وجہ سے کیا گیا تو یہ اعتراض موجب تحریر ہے۔ اور ایسی صورت میں قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ اس پر تحریر جاری کرے۔

اعتراض کرنے والے کون صاحب تھے؟

سوال یہ ہے کہ یہ صاحب کون تھے؟ جنہوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اعتراض کیا۔ اس بارے میں بھی علماء کرام نے دو مختلف رائیں ظاہر کی ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ یہ شخص منافقین میں سے تھا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حقیقی صحابی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر اس طرح اقرباء پروری کا اعتراض کرے، اور اس طرح تہمت لگائے۔ کسی مسلمان کی بھی یہ جرأت نہیں ہو سکتی۔ جہاں تک لفظ ”انصار“ کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ منافقین بھی اپنے آپ کو انصار کہا کرتے تھے کہ ہم بھی انصار ہیں۔ اس لئے راوی نے ”رجلا من الانصار“ ذکر کیا، ورنہ حقیقت میں وہ صحابی نہیں تھے بلکہ منافق تھے۔

دوسرے علماء یہ فرماتے ہیں کہ یہ منافق نہیں تھے بلکہ حقیقی مسلمان صحابی تھے۔ لیکن بتقاضہ بشریت غلطی ہو گئی اور اس غلطی کے اندر تاویل ممکن ہے۔ ورنہ فی نفسہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو نہ ماننا، یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اقرباء پروری کا اعتراض کرنا — العیاذ باللہ — یہ انسان کو کفر تک پہنچاتا ہے اور یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے:

﴿لَا يَزَالُ ابْدَعُوا حَتَّى يَسْمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾

الخ

لہذا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو قبول کرنا ایمان کی شرائط میں سے ہے، اگر کوئی فتنہ اس کے خلاف کرے گا تو وہ مؤمن نہیں رہے گا۔ لیکن اس واقعہ میں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ان کا مقصود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ اعتراض نہیں تھا کہ یہ فیصلہ ناانسانی یا بددیانتی پر مبنی ہے، بلکہ ان کا مقصود یہ تھا کہ اصل میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دو جائز

راستے تھے، اور دونوں راستے شرعاً مباح تھے، ان میں سے ایک راستہ جو آپ نے اختیار فرمایا، وہ اپنے پھوپھی زاد بھائی کی رعایت سے اختیار فرمایا۔ یہ خیال ان کے دل میں پیدا ہوا۔ لیکن یہ خیال بھی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں صحیح خیال نہیں۔ البتہ اس کی وجہ سے آپ کو کافر نہیں ہوتا۔ اس لئے ان انصاری صحابی کو منافق نہیں کہا جائے گا۔

باب ماجاء فی من یعتق ممالیکہ عند موتہ النبی

عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ ان رجلاً من الانصار اعتق سبعة اعبداً له عند موته ولم یکن له مال غیرہم۔ فبلغ ذلک النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال له قولا شديداً قال: ثم دعاهم فجزاہم ثم افرع بہم لما عتق النین وارق اربعة ﴿۲۱۸﴾

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ انصار میں سے ایک شخص نے اپنی موت کے وقت اپنے چھ غلاموں کو آزاد کر دیا اور ان چھ غلاموں کے علاوہ اس کے ترکے میں کوئی اور مال نہیں تھا۔ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے اس شخص کے لئے سخت الفاظ استعمال کئے۔ اس لئے کہ مرض الموت میں ترکے کے ساتھ وراثت کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ لہذا تمام غلاموں کو آزاد کر کے وراثت کو محروم کرنا اس کے لئے جائز نہیں تھا۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں کو بلایا اور ان کے حصے الگ کئے اور دو دو غلاموں کی ٹولیاں بنادیں، پھر ان کے درمیان قرعہ اندازی کر کے دو کو آزاد کر دیا اور چار کو بدستور غلام رکھا۔

وصیت صرف ٹکٹ مال میں نافذ ہوگی

اس حدیث شریف کی بنیاد پر فقہاء شافعیہ اور حنابلہ اور بعض دوسرے فقہاء اس طرف مئے ہیں کہ اگر ایسی صورت پیش آئے کہ کوئی شخص اپنے سارے غلام مرستہ کے وقت آزاد کر دے، اور اس کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو تو چونکہ یہ وصیت کے حکم میں ہوگا، اور وصیت ایک ٹکٹ میں نافذ ہوتی ہے، لہذا ٹکٹ غلام آزاد ہوں گے، اور پھر ٹکٹ کی قیمتیں کے لئے قرعہ اندازی کر لی جائے گی۔ اور جس کا نام قرعہ کے اندر نکل آئے گا، وہ آزاد ہو جائے گا اور جس کا نام نہیں نکلے گا، وہ غلام رہے گا اس طرح یہ حضرات فقہاء حدیث باب کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں۔

غلاما فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یشہدہ فقال:
اکل ولدک قد نحلته مثل ما نحلنا هذا قال: لا قال:
فاردده ﴿۲۲۲﴾

یہ حدیث حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کم سن صحابہ کرامؓ میں سے تھے۔ ان کے والد حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ مشہور انصاری صحابی ہیں۔ یہ وہ صحابی ہیں جنہوں نے صحیح روایت کے مطابق سب سے پہلے حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ عام طور پر مشہور یہ ہے کہ سب سے پہلے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بیعت کی تھی، وہ درست نہیں۔ حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ان کے والد یعنی حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ نے اپنے ایک بیٹے کو ایک غلام عطا کیا، پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو اس پر گواہ بنانے کے لئے آپ کی خدمت میں تشریف لائے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ کیا تم نے اپنے تمام بیٹوں کو غلام کا عطیہ دیا ہے، جس طرح اس لڑکے کو دیا ہے؟ انہوں نے کہا: نہیں، آپ نے فرمایا کہ اس کو واپس لوٹالو۔ یعنی اس ہدیہ کو نافذ نہ کرو۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مجھے اس پر گواہ بنانے آئے ہو؟ میں تو کسی ظلم پر گواہ بننے کو تیار نہیں۔

زندگی میں اولاد کے درمیان برابری کرنے کا حکم

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب کوئی شخص اپنی اولاد کو کوئی عطیہ دینا چاہے تو ان کے درمیان مساوات اور برابری کرے، یہ نہ ہو کہ کسی ایک کو بہت نواز دیا اور دوسرے کو محروم کر دیا۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ یہ برابر دینا واجب ہے یا مستحب ہے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ برابری کرنا واجب ہے، اگر کوئی شخص اس کے خلاف کرے گا تو سخت گناہ گار ہوگا، بلکہ اس ہبہ کو لوٹانا بھی ضروری ہوگا۔ جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث باب میں حکم دیا کہ اس کو لوٹاؤ۔ اور بعض فقہاء تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ وہ ہبہ نافذ ہی نہیں ہوگا۔

لیکن دوسرے حضرات فقہاء کا یہ مسلک ہے اور حنفیہ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے کہ اولاد کے درمیان ہدایا دینے میں برابری کرنا واجب نہیں، بلکہ مستحب ہے، اور برابری نہ کرنا خلافِ ادلیٰ ہے۔ لیکن بعض حالات میں یہ برابری نہ کرنا حرام ہو جاتا ہے۔ اور برابری کرنا واجب ہو جاتا

ہے اور بعض حالات میں برابری نہ کرنا بلا کراہت جائز ہو جاتا ہے، مثلاً اگر ایک اولاد کو ہدیہ دے کر دوسرے کو محروم کرنا اور ضرر پہنچانا باقاعدہ مقصود ہو تو اس وقت برابری نہ کرنا حرام ہو جائے گا۔ اور اگر اولاد کے درمیان ہدیہ میں برابری نہ کرنے کی کوئی معقول وجہ موجود ہو۔ مثلاً ایک بیٹا خدمت زیادہ کرتا ہے، اطاعت گزار اور سعادت مند ہے یا ایک بیٹا زیادہ ضرورت مند ہے۔ تو اس صورت میں ایک کو زیادہ دینا اور برابری نہ کرنا بلا کراہت جائز ہے۔ یا کسی ایک اولاد میں کوئی خاص وصف موجود ہے۔ مثلاً اس نے دین کی خدمت کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا ہے، تو ایسی اولاد کو زیادہ دینا جائز ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو زیادہ دینے کا ارادہ فرمایا، اگر زیادہ دینا بالکلیہ ممنوع ہوتا تو حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ ایسا نہ کرتے، اس سے معلوم ہوا کہ فی نفسہ زیادہ دینا جائز ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کو اسی صورت پر محمول کیا جائے گا جب زیادہ دینے سے دوسری اولاد کو ضرر پہنچانا مقصود ہو۔ چنانچہ دوسری روایات میں جو تفصیل مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بشیر بن سعد رضی اللہ عنہ کی جو اہلیہ تھیں۔ عمرہ بنت رواحہ۔ انہوں نے اپنے شوہر سے اپنے بیٹے کو زیادہ دینے کا اصرار کیا تھا، جبکہ حضرت بشیر کی دوسری اولاد دوسری بیوی سے تھیں، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہو گیا تھا کہ عمرہ بنت رواحہ نے ان کو زیادہ دینے پر مجبور کیا ہے، اور کوئی معقول وجہ بھی نہیں تھی جس کی وجہ سے ان کو ترجیح دی جاتی۔ لہذا آپ نے یہ محسوس کیا کہ اس صورت میں چونکہ دوسری اولاد کا ضرر ہوگا، اس لئے آپ نے فرمایا کہ اس عطیہ کو لوٹاؤ اور میں ظلم پر گواہ بننا نہیں چاہتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ برابری کرنا مستحب ہے، واجب نہیں، اور اگر ایضاً مقصد ہو تو برابری کرنا واجب ہے، اور اگر کوئی ایک اولاد خدمت یا علم یا کسی اور وجہ سے زیادہ مستحق ہو تو اس صورت میں اس کو زیادہ دینا خلافِ اولیٰ بھی نہیں۔

لڑکے اور لڑکی کے درمیان برابری کرنا

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ تسویہ اور برابری کا کیا مطلب ہے؟ یعنی کیا مذکر اور مؤنث سب برابر ہوں گے، یا اس میں میراث کے قاعدہ کے مطابق للذکر مثل حظ الانثیین پر عمل کیا جائے گا؟ اس بارے میں فقہاء کے دونوں قول ہیں۔ بعض کے نزدیک میراث کے قاعدے کے مطابق دیا جائے گا اور بعض کے نزدیک سب کو برابر دیا جائے گا، لیکن فقہاء حنفیہ کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے

احسنہ، وجدت علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرة فیہا مائة دینار، قال فاتیته بہا، فقال لی: عرفہا حولاً، فعرفتها حولاً فما اجد من یعرفہا ثم اتیتہ بہا فقال: عرفہا حولاً آخر، وقال: احص عدتہا ووعاء ہا ووکائہا فاذا جاء طالبہا فاخبرک بہدتها ووعاء ہا ووکائہا فادفعہا الیہ والا فاستمتع بہا ﴿۲۳۱﴾

حضرت سید بن غفلۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ فرماتے ہیں میں ایک مرجہ زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ کے ساتھ نکلا، سفر میں یا غزوہ میں، تو راستے میں مجھے ایک کوڑا پڑا ہوا ملا، اور ابن نمیر نے اپنی روایت میں یہ الفاظ ذکر کئے ہیں: فالتقطت سوطاً یعنی میں نے راستے میں ایک پڑا ہوا کوڑا اٹھالیا، تو زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ نے مجھ سے کہا کہ اس کو چھوڑ دو۔ میں نے کہا: میں اس کو نہیں چھوڑوں گا کہ درندے اس کو کھا کر ختم کر دیں، میں اس کو اٹھا کر خود اس سے فائدہ اٹھاؤں گا۔ بعد میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے پاس آیا اور ان سے سارا واقعہ بتایا کہ مجھے راستے میں ایک کوڑا ملا اور میں نے وہ کوڑا اٹھالیا۔ اور ان دونوں حضرات نے مجھے اٹھانے سے منع کیا۔ اب ہم دونوں میں سے کس کی بات صحیح ہے؟ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے اچھا کیا کہ اس کو اٹھالیا۔ پھر اپنا واقعہ بیان کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مجھے ایک تھیلی ملی تھی جس میں سو دینار تھے۔ میں وہ تھیلی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا۔ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ سال بھر تک تم اس کا اعلان کرو کہ یہ تھیلی کس کی ہے، اور اس کے اصل مالک کو تلاش کرو۔ میں نے سال بھر تک اس کا اعلان کیا، لیکن اس کا کوئی مالک نہیں ملا۔ میں پھر وہ تھیلی لے کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ آپ نے فرمایا کہ ایک سال اور اس کا اعلان کرو۔ چنانچہ میں نے ایک سال مزید اعلان کیا۔ پھر میں وہ تھیلی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لایا۔ تو آپ نے فرمایا کہ ایک سال مزید اس کا اعلان کرو۔ اور ساتھ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا کہ ان کو شمار کر لو کہ اس میں کتنے دینار ہیں، اور اس کی تھیلی اور اس کی رشتی کو بھی انہی طرح پہچان لو، اور جب اس کو تلاش کرنے والا تلاش کرتے ہوئے تمہارے پاس آئے، اور تمہیں اس کی گنتی بتائے اور تھیلی اور رشتی کی علامتیں بھی بتائے تو یہ اس کو دے دینا، ورنہ تم خود اس سے فائدہ

اٹھالینا اور استعمال کر لینا۔

اس حدیث میں لفظ کا حکم بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کو کوئی چیز پڑی ہوئی ملے تو اس کو کیا کرنا چاہئے؟ اور اس چیز کا کیا حکم ہے؟

لفظ کا حکم

”لفظ“ کے بارے میں پہلا حکم یہ ہے کہ جب لفظ ملے تو اس کی تعریف کرو اور اس کا اعلان کرو کہ یہ چیز پڑی ہوئی ملی ہے جس کی ہو وہ آکر لے جائے۔ اب یہ اعلان اور تعریف کتنی مدت تک کرنی ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض حضرات فقہاء فرماتے ہیں کہ جو بھی چیز ملے چاہے وہ قیمتی ہو یا گھٹیا ہو، چھوٹی ہو یا بڑی ہو، نفیس ہو یا خسیس ہو، ہر حالت میں ایک سال تک اس کی تعریف اور اعلان کرنا واجب ہے۔ یہ حضرات فقہاء اگلی حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ اس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

﴿عَرَفْهَا سَنَةً﴾ (۲۳۲)

لیکن حنفیہ کا مفتی یہ قول یہ ہے جس کو شمس الائمہ سرخسی نے بھی پسند کیا ہے اور صاحب ہدایہ کا بھی رجحان اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ شرعاً تعریف اور اعلان کرنے کی کوئی مدت مقرر نہیں بلکہ ہر چیز کے بارے میں تعریف کی مدت مختلف ہوگی۔ یعنی ہر چیز کی اس وقت تک تعریف کرنا واجب ہے جب تک غالب گمان یہ ہو کہ اس کا مالک اس کو تلاش کر رہا ہوگا۔ اور جب گمان غالب یہ ہو جائے کہ اس کے مالک نے اس کی تلاش چھوڑ دی ہوگی، اس وقت اس کی تعریف بھی بند کر دی جائے گی حتیٰ کہ فقہاء حنفیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی قیمتی چیز ملی ہے تو اس کی تعریف صرف ایک سال تک کافی نہیں ہوگی، بلکہ دو تین سال تک اس کی تعریف کرنی ہوگی۔ جیسے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے تین سال تک دینار کی تھیلی کی تعریف کرائی۔ اور اگر کوئی معمولی چیز ہے جس کے بارے میں خیال یہ ہے کہ اس کا مالک اس کو ایک دن سے زیادہ تلاش نہیں کرے گا تو صرف ایک دن کے لئے تعریف کرنا بھی کافی ہے۔ حتیٰ کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ اگر کسی شخص کو چاندی کا ایک دانق (جو تقریباً ایک رتی کے برابر ہوتا ہے) مل جائے تو فرمایا: **لَا يَنْظُرُ بِمَنْزِلَةِ وَبَسْرَةٍ** یعنی دائیں ہاتھیں دیکھ کر اسی وقت اعلان کر دے اور بس یہ کافی ہے۔ اس کے بعد مزید تعریف کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہر حال،

اذا كان طريقهما واحدا ﴿٢٢٤﴾

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، اگر وہ غائب ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں کے آنے جانے کا راستہ ایک ہو۔ تفصیل پیچھے عرض کر دی گئی ہے۔

باب اذا حدث الحدود و وقعت السهام فلا شفعة

﴿عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وقعت الحدود و صرفت الطرق فلا شفعة﴾ (۲۲۸)

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب حدود واقع ہو جائیں اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔ اس کے بارے میں تفصیل پیچھے گزر چکی۔

باب (بلا ترجمہ)

﴿عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الشريك شفيع والشفعة في كل شئ﴾ (۲۲۹)

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: شریک شفعہ کا حق دار ہے، اور شفعہ ہر چیز میں ہے۔

غیر منقولات میں شفعہ نہیں ہے

اس حدیث سے بعض اہل ظاہر مثلاً علامہ ابن حزمؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ جس طرح غیر منقولہ جائیداد میں شفعہ ہوتا ہے، اسی طرح منقولات میں بھی ہوتا ہے۔ لہذا اگر کسی نے اپنی سواری فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ جاری ہوگا، اس لئے کہ حدیث میں صاف الفاظ ہیں:

﴿الشفعة في كل شئ﴾

لیکن جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ شفعہ غیر منقولات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، منقولات میں شفعہ

جاری نہیں ہوتا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ الشفعة فی کل شئی سے مراد یہ ہے کہ فی کل شئی من غیر المنقولات حدیث میں اگرچہ لفظ عام ہے، مگر ”عام ارید بہ الخصوص“ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کوئی ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے منقولہ اشیاء میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا ہو۔

ابو حمزہ سکری کون تھے؟

اس حدیث کے ایک راوی ”ابو حمزہ السکری“ ہیں۔ یہ ذرا نرم راوی ہیں اور ان کے بارے میں کہا جاتا ہے: لیسہ لیس یعنی حافظہ کے اعتبار سے زیادہ موثوق نہیں ہیں۔ ان کا لقب ”سکری“ یا ”سکری“ اس لئے پڑ گیا کہ ان کی باتیں بڑی مزیدار ہوتی تھیں۔ ان کی مجلس میں بیٹھنے والے ایسے مسور ہو جاتے تھے جیسے نشہ پی لیا ہو۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ ان کا لقب ”سکری“ ہے۔ سکر کے معنی ہیں چینی، چونکہ ان کی باتوں میں مٹھاس تھی، اس لئے یہ لقب پڑ گیا۔ اور ان کے بارے میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنا گھر تبدیل کرنے کا ارادہ کیا، سارے اہل محلہ ان کے پاس آئے، اور ان سے کہا کہ ہم سب مل کر آپ کو اتنی رقم دینے کو تیار ہیں جتنی رقم اس مکان کے عوض مشتری دے گا، لیکن آپ ہمارے اس محلے کو چھوڑ کر نہ جائیں۔ چنانچہ محلہ والوں کے اصرار پر انہوں نے گھر تبدیل کرنے کا ارادہ ملتوی کر دیا۔ اس سے اندازہ لگائیں کہ محلے والوں کو ان سے کتنا تعلق تھا۔ لیکن حدیث میں ان کو ”لین“ قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے ان کی روایتوں پر اتنا اعتماد نہیں، جتنا ثقہ راویوں کی روایتوں پر اعتماد کیا جاسکتا ہے۔ اسی وجہ سے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کا مرسل ہونا زیادہ صحیح ہے۔

باب ماجاء فی اللقطة وضالة الابل والغنم

عن سويد بن غفلة قال: خرجت مع زيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة فوجدت سوطا قال ابن نمير في حديثه: فالتقطت سوطا فاخذته قال: ادعه فقلت: لا ادعه تاكله السباع لاخذنه فلا ستمتعن به فقد مت على ابي بن كعب فسأله عن ذلك، وحدثته الحديث، فقال:

کہ لڑکی اور لڑکے دونوں کو برابر دیا جائے گا، اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں فرمایا گیا کہ اولاد کو برابر دینا چاہئے۔ اور اگر اولاد کے اندر تفضیل جائز ہوتی کہ جس کو چاہے زیادہ دے اور جس کو چاہے کم دے تو اس صورت میں مؤنث زیادہ حق دار تھی کہ اس کو زیادہ دیا جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر زندگی میں کوئی باپ اپنی اولاد کو کچھ عطیہ دے تو اس وقت مذکر اور مؤنث میں فرق نہ کرنا چاہئے، برابر دینا چاہئے۔

باب ماجاء فی الشفعة

عن سمرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: جارا لدار احق بالدار ﴿٢٢٥﴾

حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کسی گھر کا پڑوسی اس گھر کا زیادہ حق دار ہے۔ یہ حدیث اس بارے میں حنفیہ کی دلیل ہے کہ جس طرح شفعہ کا حق شریک کو حاصل ہے، اسی طرح جار کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شفعہ کے حق دار تین ہیں۔ ایک شریک فی نفس المبیع، دوسرا شریک فی حق المبیع، یعنی جو راستے وغیرہ میں شریک ہے، تیسرا جار۔ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شفعہ کا حق صرف شریک فی نفس المبیع کو ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جو آگے آ رہی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

﴿اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾

یعنی جب حدود واقع ہو جائیں اور راستے الگ الگ ہو جائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

پڑوسی شفعہ کا حق دار ہو گا

حنفیہ کا استدلال ایک تو حدیث باب سے ہے جس میں آپ نے فرمایا: جارا لدار احق بالدار۔ اور ایک حدیث اگلے باب میں آ رہی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

﴿الجارا حق بشفعته ينتظر به وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا﴾

یعنی جار شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، اگر وہ غائب ہو تو اس کا انتظار کیا جائے گا، بشرطیکہ دونوں کا

راستہ ایک ہو۔ اس حدیث میں وہ جار مراد ہے جو حقوق المبیع میں بھی شریک ہو۔ ائمہ ثلاثہ اس حدیث پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس پر شعبہ بن قحاج نے کلام کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اس حدیث کے راوی عبد الملک بن ابی سلیمان سے اس روایت میں غلطی ہوئی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبد الملک بن ابی سلیمان بہت ثقہ راوی ہیں، اور ان کے بارے میں محدثین نے یہاں تک کہا ہے کہ ھو میزان فی العلم۔ لہذا محض اس روایت کی وجہ سے ان پر کلام کرنے اور ان کو مشکلم فیہ راوی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اس لئے یہ حدیث قابل استدلال ہے۔

ایک اشکال اور جواب

بعض حضرات اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ الجار احق بشفعۃ اگر آپ اس حدیث کو صحیح مانتے ہیں تو اس حدیث کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ ”جار“ شریک کے مقابلہ میں بھی زیادہ حق دار ہوگا۔ اس لئے کہ لفظ ”احق“ آیا ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک بھی جار شریک سے زیادہ حق دار نہیں ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں جو ”احق“ کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد ”احقیت بالاضافۃ الی المشعری“ ہے۔ بالاضافۃ الی الشریک نہیں ہے۔ یعنی جار ایک اجنبی مشتری کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہے، شریک کے مقابلے میں نہیں۔

بعض حضرات شافعیہ نے یہ فرمایا کہ جن احادیث میں لفظ ”جار“ آیا ہے، ان میں وہ جار مراد ہے جو شریک بھی ہو، اور جو جار شریک نہیں وہ مراد نہیں۔ یہ تاویل بہت بعید تاویل ہے، اور اس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔ رہی وہ حدیث جس سے ائمہ ثلاثہ استدلال کرتے ہیں کہ:

﴿اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة﴾

اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیں واقع ہو جانے اور تقسیم ہو جانے کے بعد اور راستے جدا ہو جانے کے بعد شرکت کی بنیاد پر شفعة کا حق باقی نہیں رہتا۔ البتہ جار کی بنیاد پر شفعة کا دعویٰ ہو تو وہ اس حدیث کے متعلق نہیں۔

باب ماجاء فی الشفعة للغائب

عن جابر رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الجار احق بشفعۃ بنظرہ وان کان غائبا

اصل مدار اس پر ہے کہ آیا اس چیز کا مالک اس کو تلاش کر رہا ہو گا یا تلاش ختم کر دی ہوگی۔ جب تک یہ خیال ہو کہ تلاش کر رہا ہو گا اس وقت تک تعریف واجب ہے، لیکن کوئی مدت مقرر نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو تین سال تک تعریف کرنے کا حکم فرمایا۔ اور اگلی حدیث جو حضرت زید بن خالد جھنیؓ سے مروی ہے اس میں آپ نے سال بھر تک تعریف کرنے کا حکم فرمایا۔ اور بعض دوسری روایات اور آثار میں یہ بھی آتا ہے کہ آپ نے ایک سال کی بھی تعریف نہیں کرائی۔ بعض جگہ دس دن کا ذکر آیا ہے۔ بعض جگہ ایک مہینے کا۔ بعض جگہ تین مہینے کا ذکر آیا ہے۔ ان تمام روایات کو سامنے رکھنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ شرعی اعتبار سے تعریف کے لئے کوئی مدت مقرر نہیں۔

لقطہ کب مالک کے حوالے کیا جائے؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ جو تھیلی تمہیں ملی ہے اس کی علامتیں محفوظ رکھو۔ یعنی اس کے اندر موجود دیناروں کی تعداد اور اس کی تھیلی اور رتی کی علامات محفوظ کرلو، اس کا مقصد یہ تھا کہ جو چیز ملی ہے اس کی امتیازی علامات محفوظ رکھو، مثلاً اگر کسی کو گھڑی ملی ہے تو اس کا ڈیزائن، اس کا ڈائل، اس کی چین، اس کا رنگ اور یہ کہ وہ کس کمپنی کی بنی ہوئی ہے، یہ سب محفوظ رکھنا چاہئے، اور جب طلب کرنے والا آکر یہ علامات بیان کر دے تو اس کو وہ چیز دے دو۔ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص آکر اس چیز کی علامات بیان کر دے تو وہ چیز اس کو دے دینا اور اس کے حوالے کر دینا واجب ہے۔ لیکن جمہور فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ یہ علامات بیان کرنا درحقیقت اس بات سے کنایہ ہے کہ تم کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ یہ چیز واقعہً اس کی ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص آکر علامات تو بیان کر دیتا ہے لیکن آپ کو اس بات کا اطمینان نہیں ہوتا کہ وہ چیز اسی کی ہے بلکہ یہ خیال ہو رہا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ علامات اس نے کہیں سے حاصل کر لی ہوں۔ تو اس صورت میں وہ چیز اس کے حوالے کر دینا واجب نہیں، جب تک وہ اس بات پر بینہ قائم نہ کر دے کہ وہ چیز اس کی ملکیت ہے۔

لقطہ کا مصرف کون ہے؟

تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ حدیث باب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابی بن کعب

رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اگر مدت تعریف کے دوران مالک آجائے تو اس کے حوالے کر دو اور اگر مدت تعریف گزرنے کے بعد تک کوئی نہ آئے تو تم خود اس سے نفع اٹھاؤ۔

اس حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ، امام مالک رحمۃ اللہ علیہ، امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اور دوسرے فقہاء مجازین فرماتے ہیں کہ لفظ اٹھانے والا چاہے غنی ہو یا فقیر ہو، ہر صورت میں مدت تعریف کے بعد وہ لفظ اس کے لئے حلال ہو جاتا ہے اور اس کے لئے اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ البتہ لفظ کو استعمال کر لینے کے بعد اگر مالک آجائے تو اس کو وہ چیز واپس لوٹانی ضروری ہوگی، اور اگر وہ چیز خرچ ہو چکی ہے تو اس کا ضمان مالک کو ادا کرنا ہوگا۔ لیکن امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس چیز کو اٹھانے والا شخص فقیر ہے اور مستحق زکوٰۃ ہے، تب تو اس کے لئے خود استعمال کرنا جائز ہے، اور اگر وہ مالدار ہے تو خود اس کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ البتہ اس کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو اس چیز کو ہمیشہ کے لئے اپنے پاس امانت رکھ لے کہ جب بھی اس کا مالک آئے گا اس کو دے دوں گا، اور چاہے تو صدقہ کر دے، البتہ صدقہ کرنے کے بعد مالک وصول کرنے کے لئے آگیا تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس شخص کے صدقہ کو نافذ کر دے۔ اس صورت میں صدقہ کرنے کا ثواب مالک کو مل جائے گا۔ اور اگر چاہے تو اٹھانے والے شخص سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اس صورت میں اٹھانے والے شخص کے ذمے ضمان ادا کرنا واجب ہوگا البتہ صدقہ کرنے کا ثواب اس کو مل جائے گا۔

حنفیہ کا استدلال

حنفیہ کی دلیل کے طور پر کچھ احادیث مرفوعہ پیش کی جاتی ہیں، لیکن جن احادیث مرفوعہ میں اس بات کی صراحت ہے کہ غنی کے ذمے صدقہ کرنا واجب ہے اور وہ شخص خود استعمال نہیں کر سکتا، ایسی احادیث سنداً ضعیف ہیں۔ البتہ ایک حدیث سنداً قوی ہے جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿ضالة المسلم حرق النار﴾ (۲۳۶)

”مسلمان کا گم شدہ سامان آگ کا انگارہ ہے۔“

حنفیہ اس حدیث کے یہ معنی بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ سامان اٹھانے والا غنی ہے تو اس کے لئے اس سامان کو استعمال کرنا جائز نہیں۔ اگر وہ استعمال کرے گا تو وہ ایسا ہوگا جیسے وہ آگ کا انگارہ کھا رہا

ہے۔ لیکن یہ حدیث حنفیہ کے مدعی پر صریح نہیں ہے، اس لئے کہ اس حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ کوئی شخص تعریف اور اعلان کے بغیر اس چیز کو استعمال نہ کرے، بلکہ پہلے اس کا اعلان کرے۔ حدیث کا یہ مطلب شافعیہ بیان کرتے ہیں اور حدیث کے الفاظ میں اس مطلب کی گنجائش موجود ہے۔

بہر حال، حنفیہ کی تائید میں جو احادیث مرفوعہ پیش کی جاتی ہیں وہ یا تو صریح نہیں ہیں یا صحیح نہیں ہیں۔ لیکن متفقہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو ان احادیث کی صحت پر دلالت کرتے ہیں۔ ان آثار میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کسی غنی کو پڑا ہوا مال ملے تو اس کو چاہئے کہ اس کو صدقہ کر دے۔ یہ آثار ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں۔ حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عمرو، حضرت عائشہ، حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم و عنہن۔ ان صحابہ کرام سے جو آثار مروی ہیں ان میں وہی حکم موجود ہے جو حنفیہ نے بیان کیا ہے، یعنی غنی کے لئے خود استعمال کرنا جائز نہیں، بلکہ صدقہ کرنا واجب ہے۔ یہ آثار مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق اور مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہیں۔ اور میں نے مکملہ فتح الملہم میں تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں۔ ان آثار کی وجہ سے اور تعامل صحابہ کی وجہ سے ان احادیث میں قوت آگئی ہے، اس لئے ان سے استدلال درست ہے۔

شافعیہ کا استدلال

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا استدلال حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث باب سے ہے۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو سو دینار سے انشاع کی خود اجازت عطا فرمائی۔ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اغنیاء صحابہ میں سے شمار ہوتے تھے، کوئی فقیر اور مستحق زکوٰۃ نہیں تھے۔ لہذا جب آپ نے ان کو انشاع کی اجازت دے دی تو یہ اس بات کی صاف دلیل ہے کہ غنی کے لئے لقطہ سے نفع اٹھانا جائز ہے۔

حنفیہ کی طرف سے اس استدلال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ بے شک اغنیاء صحابہ میں سے تھے، لیکن ہر دور میں غنی نہیں رہے، بلکہ ایک زمانہ ان پر ایسا بھی گزرا ہے جو فقر و فاقہ کا دور تھا، بعد میں اللہ تعالیٰ نے ان پر وسعت عطا فرمادی۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ نے اپنا باغ صدقہ کرنے کا ارادہ کیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں کس کو صدقہ کروں؟ تو آپ نے فرمایا کہ میری رائے یہ ہے کہ تم اس کو

اپنے رشتہ داروں میں صدقہ کر دو۔ چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ انہوں نے اپنا یہ باغ اپنے رشتہ داروں کو دیا اور حضرت ابی بن کعب اور حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہما کو صدقہ کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اس وقت غنی نہیں تھے، ورنہ ان کو صدقہ نہ کرتے۔ اس لئے یہ عین ممکن ہے کہ جس زمانے میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو سودینار ملنے کا واقعہ پیش آیا، اس زمانے میں وہ غنی نہ ہوں بلکہ فقیر ہوں۔ اور اسی وجہ سے آپ نے ان کو سودینار سے انتفاع کی اجازت دے دی ہو۔

شافعیہ کی دوسری دلیل حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ کی وہ روایت ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: **والا فشانک بھا** جس کا لفظی معنی یہ ہے کہ اگر اس سلمان کا مالک نہ آئے تو تم جانو اور تمہارا وہ سلمان جانے۔ شافعیہ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ پھر خود استعمال کرلو۔ لیکن حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ **فشانک بھا** کے معنی یہ نہیں ہیں کہ خود استعمال کرلو، بلکہ مطلب یہ ہے کہ اگر مالک نہ آئے تو پھر احکام شرعیہ کے مطابق عمل کرو، لہذا اگر فقیر ہو تو خود استعمال کر سکتے ہو اور اگر غنی ہو تو صدقہ کر دو۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے استدلال

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو آگے آرہا ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کہیں سے ایک دینار مل گیا تھا، آپ نے اس کا اعلان کیا، جب اس کا مالک نہیں ملا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو وہ دینار کھالینے کا حکم فرمایا۔ اگر لفظ کو صدقہ کرنا واجب ہوتا تو آپؐ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بنو ہاشم میں سے تھے، اور بنو ہاشم کے لئے صدقہ کھانا جائز نہیں ہوتا۔ لہذا آپؐ کا ان کو کھانے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دینار صدقہ کے طور پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نہیں دیا گیا تھا، بلکہ یہ اس لئے دیا گیا تھا کہ ملتقط کو غنی اور غیر مستحق ہونے کے باوجود لفظ سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا پورا واقعہ

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ کسی طرح شافعیہ کی دلیل نہیں بن سکتا، کیونکہ یہاں

پورا واقعہ مذکور نہیں۔ اوداؤد میں پورا واقعہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے گھر میں کچھ کھانے کو نہیں تھا اور حضرت حسن اور حضرت حسین رضی اللہ عنہما جو دونوں اس وقت بچے تھے، بھوک کی وجہ سے رو رہے تھے۔ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے گھر میں آکر یہ صورت حال دیکھی تو فوراً گھر سے باہر نکلے تاکہ بچوں کے لئے کھانے کی کوئی چیز تلاش کریں۔ راستے میں ان کو ایک دینار پڑا ہوا نظر آیا۔ آپ نے اس پاس لوگوں سے پوچھا کہ یہ دینار کس کا ہے؟ تو اس کا کوئی مالک نہیں ملا۔ آپ وہ دینار اٹھا کر گھر لائے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ذکر کیا کہ مجھے اس طرح دینار پڑا ہوا ملا ہے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدد ہے، آپ ایسا کریں کہ یہاں ایک یہودی کی دکان ہے، اس سے آٹا خرید لائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس یہودی کے پاس گئے اور اس سے آٹا خریدا، اور دینار دیا کہ اس میں سے پیسے کاٹ لو، اس یہودی نے پوچھا کہ کیا تم انہیں کے داماد ہو جو اپنے آپ کو نبی کہتے ہیں؟ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہاں! اس یہودی نے کہا کہ پھر میں تم سے پیسے نہیں لیتا۔ تم یہ آٹا ویسے ہی لے جاؤ۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ آٹا بھی لے آئے اور دینار بھی واپس لے آئے۔ پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اب آپ یہ دینار لے کر فلاں قصائی کے پاس چلے جائیں اور اس سے تھوڑا سا گوشت خرید لائیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ قصائی کے پاس پہنچے اور اس سے کہا کہ گوشت دے دو۔ اس نے کہا کہ ایک درہم کا ہے۔ چنانچہ آپ نے ایک درہم کا گوشت خریدا اور ایک دینار اس قصائی کے پاس رہن رکھوا دیا اور اس سے کہہ دیا کہ جب میں تمہیں درہم لاکر دوں گا تو یہ دینار واپس لے جاؤں گا، اور گوشت لے کر گھر تشریف لے آئے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا نے روٹی سا بن تیار کیا اور کھانا کھانے بیٹھے تو اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں تشریف لے آئے۔ حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہما نے سارا واقعہ سنایا اور پھر پوچھا کہ یہ کھانا کھانا ہمارے لئے درست ہے یا نہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ درست ہے۔ ابھی کھانا کھا رہے تھے کہ اتنے میں باہر سے ایک لڑکا یہ آواز لگاتا ہوا گزرا کہ میرا دینار گم ہو گیا ہے، کسی کو ملا ہو تو دے دے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ باہر نکلے اور اس سے پوچھا کہ کیا بات ہے؟ اس نے جواب دیا کہ فلاں جگہ پر میرا دینار گم ہو گیا ہے، اس کو تلاش کر رہا ہوں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس سے کہا کہ ذرا ٹھہرو۔ پھر آپ اندر تشریف لے گئے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ وہ دینار کا مالک آگیا ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس قصائی کے پاس وہ دینار بطور رہن رکھا ہے اس کے پاس جاؤ اور اس کو میری

طرف سے کہو کہ درہم دینے کا میں ذمہ دار ہوں، تم دینار واپس دے دو۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اس قصائی کے پاس گئے اور اس سے کہا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ایک درہم ادا کرنے کا ذمہ لے رہے ہیں اور تم وہ دینار واپس دے دو۔ چنانچہ قصائی نے وہ دینار واپس کر دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے وہ دینار لا کر اس لڑکے کو دے دیا۔ یہ اس دینار کا تفصیلی واقعہ ہے۔

اس واقعہ سے استدلال درست نہیں

اس واقعہ میں آپ نے دیکھا کہ دینار کے کھانے کا کہیں ذکر نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہوا کہ آٹا مفت ملا اور گوشت صرف ایک درہم میں ملا، اور دینار قصائی کے پاس صرف بطور رہن رکھا گیا، گوشت اس دینار کے عوض نہیں خریدایا گیا تھا، بعد میں وہ دینار بھی چھڑایا گیا اور اصل مالک کو واپس کر دیا گیا۔ لہذا اس واقعہ سے شافیہ کا استدلال اولاً تو اس لئے درست نہیں کہ اس میں دینار کے کھانے کا کہیں ذکر نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی لفظ کو کھانے کا جائز ہونا، یہ ایک الگ بات ہے اور بشرط ضمان کھانے پر مالک کی رضامندی کا گمان غالب ہونا دوسری بات ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حنفیہ یہ جو کہتے ہیں کہ غنی ملقط کے لئے لفظ سے انقاع جائز نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ملقط کے لئے اس لفظ کو اپنی چیز سمجھ کر کھانا جائز نہیں، البتہ اگر ملقط اس چیز کو اس غالب گمان پر استعمال کرے کہ اگر اصل مالک کو اس کے بارے میں معلوم ہو جائے گا تو وہ مجھے اس کے استعمال کی اجازت دے دے گا۔ اور میں اس شرط کے ساتھ استعمال کر رہا ہوں کہ جب مالک کو ضرورت ہوگی میں اس کی قیمت اس کو ادا کر دوں گا۔ تو اس وقت اس چیز کو استعمال کرنا جائز ہے۔

حضرت گنگوہی قدس اللہ سرہ فرماتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ حالت تھی کہ گھر میں فاقہ تھا، بچے بھوک سے رو رہے تھے۔ ان حالات میں کوئی سنگدل سے سنگ ڈل بھی ایسا نہیں ہو گا جو یہ کہہ دے کہ جو دینار تمہیں ملا ہے اس کو کھانے کی اجازت نہیں، حتیٰ کہ یہودی جیسے بخیل آدمی نے یہ کہا کہ آٹا مفت لے جاؤ۔ لہذا کسی مسلمان سے یہ توقع نہیں کہ اس کو یہ معلوم ہونے کے باوجود کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے گھر میں فاقہ ہے، یہ کہے کہ میں اس دینار کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ لہذا اجازت متعارفہ موجود تھی۔ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ دینار بھی کھا لیتے، تب بھی بشرط ضمان ان کے لئے اس کا کھانا جائز تھا۔ اس لئے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں۔

بنو ہاشم کے لئے صدقات کا حکم

تیسری بات یہ ہے کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ بنو ہاشم کے لئے صدقہ حلال نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صدقات واجبہ تو ان کے لئے حلال نہیں، لیکن صدقات نافلہ بنو ہاشم کے لئے حنفیہ کے نزدیک بھی جائز ہیں۔ اور لفظ صدقات نافلہ میں شمار ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی بنو ہاشم جو غنی نہ ہو تو اس کے لئے لفظ کا کھانا جائز ہے۔ اس لئے اس واقعہ سے استدلال درست نہیں۔

اس باب کی دوسری حدیث

عن زید بن خالد الجهني ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اللقطة فقال: عرفها سنة ثم اعرف وكاءها وعاءها وعفا صها ثم استنفق بها، فان جاء ربها فادها اليه فقال يا رسول الله فضالة الغنم؟ فقال: خذها فانما هي لك ولا خيكت اولذئب فقال: يا رسول الله ا فضالة الابل؟ قال: فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه او احمر وجهه فقال: مالک ولها معها حذاءها وسقاءها حتى يلقي بها ﴿٢٣٤﴾

حضرت زید بن خالد جھنیؓ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ کے بارے میں سوال کیا، آپ نے جواب دیا کہ ایک سال تک اس کا اعلان کرو، پھر اس کی رشتی اور تھیلی اور اس کا تو بڑا محفوظ رکھو اور اس کو خرچ کرلو۔ اور جب اس کا مالک آجائے تو اسے واپس کر دو (اگر وہ چیز موجود ہو، ورنہ اس کا ضمان ادا کرو) سائل نے سوال کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر گم شدہ بکری مل جائے تو؟ آپ نے فرمایا اس کو پکڑ لو، اس لئے کہ وہ یا تو تمہاری ہے یا تمہارے بھائی کی ہے یا بھیڑیا اس کو کھا جائے گا۔ (یعنی اگر بکری ملے تو اس کو پکڑ لینا چاہئے اور اس کی تعریف کر کے اس کے مالک تک پہنچانے کی کوشش کرنی چاہئے) سائل نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر اسی طرح گم شدہ اونٹ مل جائے تو کیا کریں؟ یہ سوال سن کر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو غصہ آگیا، یہاں تک کہ آپ کے رخسار مبارک سرخ ہو گئے۔ (غصہ اس بات پر آیا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے جس کے بارے میں سوال کیا جائے۔ یہ تو خود

سمجھ لینا چاہئے تھا) پھر فرمایا: تمہیں اس سے کیا کام، اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے جو تا بھی پیدا کیا ہے اور سیرابی کا سامان بھی پیدا کیا ہے (یعنی وہ اونٹ چلنے میں کسی کا محتاج نہیں اور پانی پینے میں بھی کسی کا محتاج نہیں) حتیٰ کہ وہ اپنے مالک سے جا ملے۔ لہذا اونٹ اگر ملے تو اس کو پکڑنے کی ضرورت نہیں، اس کو آزاد رہنے دیا جائے۔

کوئی چیز اٹھانی چاہئے

لیکن فقہاء کرام نے فرمایا کہ التقاط کے بارے میں یہ حکم معلول بعلة ہے، وہ علت یہ ہے کہ جس مال کے ضائع ہو جانے یا چوری ہو جانے کا اندیشہ ہو اس مال کو اٹھا لینا چاہئے اور پھر اس کا اعلان کرنا چاہئے اور اگر ضائع ہونے کا اندیشہ یا چوری ہونے کا اندیشہ نہ ہو بلکہ خیال یہ ہو کہ مالک تلاش کرتا ہوا آئے گا تو وہ اس کو اٹھالے گا۔ تو اس صورت میں اٹھانے کی ضرورت نہیں۔

ایک بڑھیا نے امام صاحبؒ کو دھوکہ دے دیا

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھے سوائے ایک بڑھیا کے آج تک کسی نے دھوکہ نہیں دیا۔ وہ اس طرح کہ ایک مرتبہ راستے سے گزر رہا تھا، دیکھا کہ ایک بڑھیا بیچارگی کے عالم میں کھڑی ہے۔ میں نے اس سے جا کر پوچھ لیا کہ کیا ضرورت ہے؟ اس بڑھیا نے زمین پر قریب میں پڑی ہوئی ایک تھیلی کی طرف اشارہ کیا، پھر وہاں سے چل پڑی، اب وہ تھیلی مجبوراً مجھے اٹھانی پڑی پھر مجھے اس کی تعریف کرنی پڑی۔ وہ بڑھیا اس لئے کھڑی تھی کہ یہ تھیلی دوسرے کے سپرد کر کے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جاؤں۔ چنانچہ اس طرح اس نے اپنی ذمہ داری میرے حوالے کر دی۔ اور وہ بڑھیا یہ مسئلہ جانتی تھی کہ اس تھیلی کو اس طرح چھوڑ کر جانا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ اس طرح اس بڑھیا نے مجھے دھوکہ دے دیا۔

اگر معمولی چیز پڑی ہوئی ملے تو؟

وقد رخص بعض اهل العلم اذا كانت اللقطة يسيرة ان
ينتفع بها ولا يعرفها

اگر لفظ معمولی چیز ہے تو پھر تعریف کی بھی ضرورت نہیں۔ مثلاً ایک کھجور مل گئی تو اب اس کی تعریف اور اعلان کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کو اٹھا کر کھا لینا جائز ہے۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے واقعات میں لکھا ہے کہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ ایک کھجور کے بارے میں اعلان کرتا پھر رہا ہے کہ یہ کھجور جس کی ہو وہ آکر لے لے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جا کر ایک کوڑا لگایا اور فرمایا کہ تو اس طرح اپنا تقویٰ ظاہر کرتا پھر رہا ہے۔ بہر حال، اگر کوئی ایسی چیز ملے جس کے بارے میں غالب گمان یہ ہے کہ نہ صرف یہ کہ مالک اس کو تلاش نہیں کر رہا ہو گا بلکہ مالک کو اس بات کی خوشی ہوگی کہ چلو وہ چیز کسی کے کام آگئی۔ تو ایسی صورت میں تعریف اور اعلان کی حاجت نہیں۔

باب ماجاء فی الوقف

عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال: اصاب عمرا رضا بخیر فقال: یا رسول اللہ اصب ما لا بخیر لم اصب ما لا قط انفس عندی منه فماتا مرنی؟ قال: ان شئت حبست اصلها وتصدق بھا فتصدق بھا عمرانھا لا یباع اصلھا ولا یوھب ولا یورث تصدق بھا فی الفقراء والقربی فی الرقاب وفی سبیل اللہ وابن السبیل والضیف لاجناح علی من ولیھا ان یاکل منها بالمعروف او یطعم صدیقا غیر متمول فیہ قال: فذکرته لمحمد بن سیرین فقال: غیر متاثل ما لا، قال ابن عون: فحدثنی بہ رجل آخر انہ قراھا فی قطعة ادیم احمر غیر متاثل ما لا ﴿۲۳۸﴾

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خیبر میں ایک زمین ملی۔ خیبر کی فتح کے بعد وہاں کی زمینیں مسلمانوں کے درمیان تقسیم کی گئیں تو ایک زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حصے میں آئی۔ بعض روایتوں میں اس زمین کا نام ”شمخ“ آیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مجھے خیبر میں ایک ایسا مال ملا ہے کہ اس سے پہلے اس سے زیادہ نفیس مال مجھے حاصل نہیں ہوا تھا، اس زمین کے بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ میں اس زمین کو کیا کروں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو وقف کردو اور اس کا صدقہ کردو۔ اس

لفظ کو ”حبست“ بھی پڑھ سکتے ہیں اور ”حبست“ بھی پڑھ سکتے ہیں۔ اگر ”حبست“ ہو تو اس کے لغوی معنی ہیں۔ ”روک کر رکھنا“ اور اس روکنے سے مراد ”وقف“ ہوگا۔ اور اگر تشدید کے ساتھ ”حبست“ پڑھیں تو یہ حبس، بحبس، بحبس سے ہوگا۔ اس کے معنی ہیں وقف کرنا، تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر چاہو تو اس کی اصل کو جس کو رو یعنی وقف کر دو اور اس کے منافع کو صدقہ کر دو۔ ”وقف“ کو جس اس لئے کہتے ہیں کہ اس زمین کی ملکیت ہمیشہ کے لئے محبوس کردی گئی ہے اور اب یہ کسی اور کی ملکیت میں نہیں جائے گی، اس کے منافع تو صدقہ ہو جائیں گے لیکن اس کی ذات اور اصل محبوس رہے گی۔

جمہور فقہاء کا یہ کہنا ہے کہ یہ محبوس علی ملک اللہ ہو گئی، یعنی واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں داخل ہو گئی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ محبوس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ واقف کی ملکیت پر محبوس ہو گئی، یعنی اس جائیداد میں واقف کی ملکیت برقرار ہے، البتہ اس کے منافع موقوف علیہم پر صدقہ ہو گئے۔

بہر حال، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس زمین کو صدقہ کر دیا یعنی اصل کو وقف کر دیا اور منافع کو صدقہ کر دیا، اور وقف کے اندر یہ شرط رکھی کہ اس کی اصل کو کبھی فروخت نہیں کیا جاسکے گا اور نہ اس کا ہبہ ہو سکے گا اور نہ یہ زمین میراث میں تقسیم ہوگی البتہ اس کے منافع کو فقراء میں، رشتہ داروں میں، غلاموں کو آزاد کرنے میں، اور سبیل اللہ میں خرچ کیا جائے گا۔ اس کا اولین مقصد تو جہاد فی سبیل اللہ ہے البتہ حج کو بھی اس میں شامل کیا جاتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص جہاد پر جا رہا ہے لیکن اس کے پاس اتنے پیسے نہیں ہیں کہ وہ جہاد اور سواری اور ہتھیار کے اخراجات برداشت کر سکے تو اس کو بھی اس میں سے دے دیا جائے۔ اسی طرح ایک آدمی حج پر جا رہا ہے، لیکن راستے میں وہ منقطع ہو گیا اور اب اس کے پاس سفر جاری رکھنے اور حج کرنے کے اخراجات باقی نہیں رہے تو ایسے شخص کو بھی اس میں سے دیا جاسکتا ہے۔ اور مسافر پر جو ضرورت مند ہو اور مہمانوں پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے۔

موقوف علیہم کا فقیر ہونا ضروری نہیں

جب کوئی چیز وقف کی جاتی ہے تو اس میں موقوف علیہم کا فقیر ہونا کوئی ضروری نہیں۔ زکوٰۃ میں تو متصدق علیہ کا فقیر ہونا ضروری ہے۔ لہذا اگر واقف موقوف علیہم میں مستطیع لوگوں کو بھی شامل کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ مثلاً کوئی شخص زمین وقف کرتے ہوئے یہ کہہ دے کہ اس زمین

کی پہلی پیداوار میرے رشتہ داروں میں تقسیم کردی جائے۔ اس کے بعد فقراء کو دی جائے تو یہ جائز ہے۔ لہذا اغنیاء کو بھی موقوف علیہم بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ اس وقف کی آخری مدفقراء ہوں یا کوئی ایسی جہت ہو جو منقطع ہونے والی نہ ہو تو وقف درست ہے۔

متولی وقف کو وقف کی آمدنی میں سے کھانا جائز ہے

آگے فرمایا: لاجنح الخ جو شخص اس وقف کا متولی اور نگران ہو، اس کو اس بات میں گناہ نہیں کہ وہ اس وقف کی آمدنی میں سے معروف طریقے سے کھالے۔ یعنی جو شخص دن رات اس وقف کے انتظام میں لگا ہوا ہے، اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس وقف کی آمدنی کا کچھ حصہ اپنے استعمال میں لے آئے۔ بشرطیکہ وہ انصاف کے ساتھ معروف طریقے پر ہو یا دستور اور رواج کے مطابق ہو۔ اوپطعم صدیقا یا اپنے دوست کو کھلائے، البتہ اس کے ذریعہ وہ مال دار بننے والا نہ ہو۔ یعنی وقف کی آمدنی متولی اپنی ذاتی ضروریات کو پورا کرنے میں اعتدال کے ساتھ خرچ کر سکتا ہے۔ اور اپنے دوستوں اور مہمانوں کو بھی اعتدال کے ساتھ کھلا سکتا ہے۔ لیکن یہ نہ ہو کہ اس کو اپنی تو نگری کا ذریعہ بنالے، اس لئے اپنی ضرورت سے زیادہ لینا اس کے لئے جائز نہیں۔

قال الخ ابن عون کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ سے ذکر کی کہ مجھے حضرت نافعؒ نے یہ حدیث سنائی ہے تو حضرت محمد بن سیرین رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ تم نے یہ جو الفاظ کہے: غیر متمول فیہ مجھے یہ حدیث اس طرح یاد ہے غیر متائل مالا اس کا لفظی ترجمہ یہ ہے کہ وہ اپنے مال کو جڑ پکڑوانے والا نہ ہو۔ ”ائل“ جڑ کو کہتے ہیں۔ ائل، تائیدا کسی عمل کو اس طرح کرنا کہ وہ جڑ پکڑ جائے۔ امرؤ القیس کا شعر ہے۔

وقد بدو ک المجد المتائل امثالی

”متائل“ کے معنی جڑ پکڑا ہوا، شعر کا مطلب یہ ہے کہ ایسی بزرگی جو جڑ پکڑے ہوئے ہو اس تک مجھ جیسا آدمی بھی پہنچ جاتا ہے۔ ابن عون فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بعد میں مجھے ایک اور شخص نے سنائی اور اس شخص نے یہ کہا کہ اس نے ایک سرخ چڑے کے ٹکڑے پر لکھی ہوئی یہ عبارت پڑھی: غیر متائل مالا۔ گویا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وہ زمین وقف کرنے کے بعد وقف نامہ ایک چڑے کے ٹکڑے پر لکھ دیا تھا۔ اس میں غیر متائل مالا لکھا ہوا تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ”متائل“ والی روایت زیادہ صحیح ہے۔

وقف کی حقیقت

”وقف“ کی حقیقت کے بارے میں تھوڑا سا اختلاف بیان کیا جاتا ہے۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ وقف کے ذریعہ موقوف چیز واقف کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں آ جاتی ہے۔ اس لئے اس کی بیع، ہبہ، وراثت جائز نہیں ہوتی۔ یہ مسلک جمہور فقہاء کا ہے جس میں ائمہ ثلاثہ اور صاحبین داخل ہیں۔ اور وقف کے بعد واقف کے لئے نہ تو استرداد یعنی واپس لینا جائز ہے اور نہ ہبہ جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ان کے نزدیک وقف مؤبد نہیں، اور وقف کرنے سے شی موقوف واقف کی ملکیت سے نہیں نکلتی، بلکہ وہ بدستور واقف ہی کی ملکیت میں رہتی ہے۔ اور اس واقف کے لئے واپس لینا بھی جائز ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور وقف مؤبد

لیکن حقیقت یہ ہے کہ لوگوں نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک صحیح طور پر نہیں سمجھا۔ امام صاحب یہ نہیں کہتے کہ کوئی وقف مؤبد نہیں ہوتا بلکہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص رقبہ زمین وقف کرے تو وقف ہو جائے گا اور واقف کی ملکیت سے نکل جائے گا، اس میں کوئی شبہ نہیں، لیکن اگر کسی شخص نے زمین کا رقبہ وقف نہیں کیا بلکہ اس کے منافع وقف کئے۔ مثلاً یہ کہا منافع ارض ہذہ موقوفۃ علی الفقراء تو یہ دو حال سے خالی نہیں، اگر اس شخص نے یہ بات کہتے وقت اس وقف کو اپنی موت کے بعد کی طرف منسوب کیا تھا۔ مثلاً یہ کہا تھا کہ:

﴿ان مت فمنافع ارضی ہذہ موقوفۃ علی مساکین﴾

اس صورت میں بھی امام صاحب کے نزدیک اس زمین کے منافع مؤبد آ موقوف علیہم کے ہوں گے۔ اور اگر موت کے ساتھ معلق تو نہیں کیا تھا، لیکن کسی حاکم نے یہ فیصلہ کر دیا کہ اس وقف کے منافع مؤبد آ فلاں کو ملیں گے۔ تب بھی یہی حکم ہے، یعنی اس کے منافع مؤبد آ موقوف علیہم کے ہو جائیں گے۔ مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک بھی واقف کو وقف سے رجوع کرنا جائز نہیں۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ واقف نے رقبہ وقف نہیں کیا بلکہ منافع وقف کئے اور اس کے منافع کو مضاف الی موتہ نہیں کیا اور کسی حاکم نے بھی اس کے منافع کے مؤبد ہونے کا فیصلہ نہیں کیا۔ تو اس صورت کے بارے میں امام صاحب کے نزدیک اس وقف کے منافع موقوف علیہ صرف اس

وقت تک استعمال کرے گا جب تک کے لئے وقف تحدید کر دے گا اور وقف کو رجوع کرنے کا اختیار بھی رہے گا، اور وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ اب میں اپنے منافع واپس لیتا ہوں۔ امام صاحب کا صحیح مسلک یہ ہے۔

وہ تین اعمال جن کا ثواب مرنے کے بعد بھی جاری رہتا ہے

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اذا مات الانسان انقطع عنه عمله الا من ثلث: صدقة جاریہ وعلم ینتفع بہ وولد صالح یدعولہ ﴿﴾
(۲۳۰)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب انسان مر جاتا ہے تو اس کے تمام اعمال منقطع ہو جاتے ہیں سوائے تین عمل کے، صدقہ جاریہ، وہ علم جس سے نفع اٹھایا جا رہا ہو، نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرتی رہے۔

اس حدیث میں ”صدقہ جاریہ“ کا ذکر ہے یہ عموماً وقف کے ذریعے ہی ہوتا ہے، اس لئے اس حدیث کو ”باب الوقف“ میں ذکر کیا، عام صدقات میں یہ ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ صدقہ کر دیا اور بس ختم ہو گیا لیکن صدقہ جاریہ مستقل بعد میں بھی جاری رہتا ہے۔ مثلاً مسجد بنادی، مسافر خانہ بنادیا، یا کنواں وقف کر دیا، یہ سب صدقہ جاریہ میں داخل ہیں۔

عام طور سے لوگ وقف کے مسائل میں بڑی غفلت میں ہیں، اور وقف کے مسائل معلوم نہیں ہوتے۔ مثلاً کب وقف کا بیچنا جائز ہے؟ کب ناجائز ہے؟ کب اس کا استبدال جائز ہے؟ کب ناجائز ہے؟ کیا اس کے احکام ہیں؟ اور ہمارے علماء حضرات جن کا تعلق زیادہ تر اوقاف سے رہتا ہے، یا مسجد سے، یا مدرسے سے، یا خانقاہ سے۔ اور یہ سب چیزیں عموماً اوقاف ہوتی ہیں۔ اس لئے علماء حضرات کو ان مسائل کو اچھی طرح پڑھنا اور سمجھنا چاہئے۔

باب ماجاء فی العجماء ان جرحها جبار

عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: العجماء جرحها جبار والبیر جبار، والمعدن جبار وفي الركاز الخمس ﴿﴾ (۲۴۱)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”الجماء“ کے معنی ہیں ”حیوان“ اور یہ ”انجم“ کا مؤنث ہے۔ ”انجم“ کے لفظی معنی ہیں ”گوشت“ جو بول نہ سکے۔ اور یہ حیوانِ ناطق کی ضد ہے، انسان چونکہ بولنے پر قادر ہے، اس لئے وہ حیوانِ ناطق ہے۔ اور حیوانِ بولنے پر قادر نہیں، اس لئے وہ ”جماء“ ہے۔ ”جبار“ کے معنی ہیں ”ہدر“ یعنی جس کی کوئی دیت، یا قصاص اور معاوضہ نہ ہو۔ حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ اگر حیوان کسی کو زخمی کر دے تو وہ ہدر ہے اور اس کا ضمان کسی شخص پر نہیں آئے گا۔

جانور اگر نقصان کر دے تو اس کا ضمان مالک پر آئے گا یا نہیں؟

یہ مسئلہ اس صورت میں تو متفق علیہ ہے جب جانور کے ساتھ کوئی آدمی نہ ہو بلکہ جانور اکیلا بھاگا جا رہا ہو اور جا کر کسی کو زخمی کر دے تو مالک پر ضمان نہیں۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس میں تفصیل فرماتے ہیں کہ اگر جانور نے دن کے وقت کسی کو نقصان پہنچایا ہے تب تو مالک پر ضمان نہیں، لیکن اگر رات کے وقت جانور نے کسی کو نقصان پہنچایا تو مالک پر ضمان آئے گا، وجہ اس کی یہ بیان فرماتے ہیں کہ دن کے وقت تمام جانور کسی کام کے لئے یا چرانے کے لئے لے جائے جاتے ہیں، لیکن رات کے وقت مالک پر واجب ہے کہ اپنے جانور کو باندھ کر رکھے اور ان کی حفاظت کرے۔ لہذا اگر رات کے وقت جانور نے کسی پر حملہ کر دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک نے اپنی حفاظت کے فریضے میں کوتاہی کی، لہذا وہ ضامن ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ رات اور دن کا کوئی فرق نہیں، بلکہ جس وقت مالک کے ذمے اپنے جانور کو باندھ کر رکھنا عرفاً ضروری سمجھا جاتا ہو، اس وقت میں اگر جانور نے کسی کو نقصان پہنچایا تو مالک ضامن ہوگا، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا وقت ہو، لیکن اگر مالک کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ پائی گئی ہو تو اس صورت میں مالک پر ضمان نہیں۔ اس کی دلیل حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جو ابو داؤد میں آئی ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص کے جانور نے دوسرے کو نقصان پہنچا دیا تھا اور مالک اس کے پاس موجود نہیں تھا، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ مقدمہ پہنچا تو آپ نے یہ فیصلہ فرمایا کہ چونکہ رات کے وقت اس جانور کے مالک پر اس کی حفاظت واجب تھی، اس نے اس حفاظت میں چونکہ کوتاہی کی، اس لئے اس پر ضمان آئے گا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ چونکہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کے وقت کا ذکر فرمایا ہے، اس لئے رات کے وقت ضمان آئے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وجوب ضمان کی علت کو دیکھا کہ اس حدیث میں وجوب ضمان کی علت رات نہیں ہے بلکہ اصل علت تقصیر مالک ہے۔ لہذا جہاں مالک کی طرف سے تقصیر پائی جائے گی اس صورت میں ضمان آئے گا، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا وقت ہو۔ یہ صورت اس وقت ہے جب نقصان کرتے وقت جانور کے ساتھ کوئی سائق یا قائد موجود نہ ہو۔

لیکن اگر جانور نے اس حالت میں نقصان پہنچایا کہ یا تو اس پر کوئی شخص سوار ہے، یا اس کو آگے سے کوئی شخص چلا رہا ہے، یا پیچھے سے اس کو ہانک رہا ہے، تو اس صورت میں وہ سوار یا چلانے والا یا ہانکنے والا ضامن ہوگا، بشرطیکہ ایسا نقصان پہنچائے جس سے احتراز ممکن تھا۔ اگر بچنا ممکن نہیں تھا تو اس کے بارے میں تفصیل کتب فقہ کے اندر موجود ہے۔ مثلاً بعض صورتوں میں مطلقاً ضمان آئے گا اور بعض صورتوں میں ضمان نہیں آئے گا۔ چنانچہ اگر پچھلے پاؤں سے نقصان پہنچایا تو راکب اور قائد پر ضمان نہیں، سائق پر ضمان ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ اگر ایسا نقصان جانور کرے جس سے احتراز ممکن تھا تو اس کا ضمان راکب یا قائد، یا سائق پر آئے گا ورنہ نہیں۔

لہذا اگر جانور نے آگے سے کسی کو نقصان پہنچایا، مثلاً منہ سے، سینک سے، اگلے پاؤں سے، تو اس صورت میں راکب اور قائد ضامن ہوں گے۔ اس لئے کہ جانور کا اگلا حصہ اس کے قابو میں ہے، وہ اس کو دیکھ رہا ہے، اگر وہ بچنا چاہتا تو بچا سکتا تھا۔ لیکن اگر جانور نے پیچھے سے کسی کو لات مار کر یا دم کے ذریعہ نقصان پہنچایا تو اس صورت میں راکب اور قائد پر ضمان نہیں آئے گا۔ البتہ سائق پر آئے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ راکب اور قائد کے لئے جانور کے پچھلے حصے کی نگرانی ممکن نہیں۔

گاڑی سے حادثہ ہونے کی صورت میں ضمان

ہمارے موجودہ دور میں جو سواریاں رائج ہیں، مثلاً سائیکل، موٹر سائیکل، رکشہ، گاڑی، کار، بس، ٹرک وغیرہ۔ ان سب کا حکم راکب دابہ کا ہے۔ لہذا ان سواریوں کے ذریعہ کسی کو نقصان پہنچے تو راکب ضامن ہوگا البتہ ان سواریوں میں آگے اور پیچھے کے نقصان میں کوئی تفریق نہیں ہے جیسے جانور کے اندر تفریق ہے۔ اس لئے کہ جانور متحرک بالارادہ ہے، لہذا اگر جانور نے پیچھے سے کسی کو لات مار دی تو اس کو راکب کی طرف منسوب نہیں کر سکتے۔ بخلاف گاڑی کے کہ وہ متحرک بالارادہ نہیں ہے، اس لئے گاڑی کی ہر حرکت راکب کی طرف منسوب ہوگی، لہذا وہ ہر صورت میں ضامن

ہوگا۔

”والبیر جبار“ کا مطلب

”والبیر جبار“ کنواں بھی ہدر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی مملوک زمین میں کنواں کھودے اور کوئی شخص اس کنویں میں گر جائے تو وہ کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے حاکم کی اجازت سے کسی ایسی جگہ پر کنواں کھودا جس سے لوگوں کو سیراب کرنا مقصود ہو اور وہ راستہ نہ ہو، اس میں اگر کوئی شخص گر کر مر جائے تو کھودنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص ایسی جگہ کنواں کھودے جو عام راستہ ہے اور اس کی ملکیت میں بھی نہیں ہے اور اذن سلطان بھی نہیں ہے تو کنواں کھودنے والا متعذی ہے اور تعذی کی وجہ سے وہ ضامن ہوگا۔

”مباشر“ اور ”متسبب“ پر ضمان آنے کا اصول

قاعدہ اور اصول یہ ہے کہ جو شخص ہلاکت یا ضرر کا مباشر ہو وہ ہر حالت میں ضامن ہوتا ہے، چاہے اس کی طرف سے تعذی پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اور جو شخص مباشر نہیں ہے بلکہ متسبب ہے، یعنی اس نے کوئی سبب پیدا کیا اور کسی اور شخص نے بھی اس میں دخل دیا ہے تو ایسی صورت میں وہ اس وقت ضامن ہوتا ہے جب وہ متعذی ہو ورنہ نہیں۔ اب حافر بئر متسبب ہے۔ لہذا یہ اس وقت تک ضامن نہیں ہوگا جب تک اس کی طرف سے تعذی نہیں پائی جائے گی۔ جب تعذی پائی جائے گی تو ضامن ہوگا۔

موجودہ دور کی ٹریفک میں مباشر کا تعین کرنا

لیکن مندرجہ بالا اصول کو موجودہ دور کے ٹریفک کے حادثات پر منطبق کرنے کے لئے اس کی جزئیات کو اچھی طرح سمجھنے کی ضرورت ہے۔ اس موضوع پر میرا عربی میں ایک رسالہ ہے، اس کا نام ہے ”حوادث المرور“ یعنی ٹریفک کے حوادث۔ اس رسالے میں میں نے تفصیل سے یہ بیان کیا ہے کہ کس صورت میں راکب پر ضمان آئے گا اور کسی صورت میں نہیں آئے گا، اور یہ قواعد فقہیہ اس پر کس طرح منطبق ہوتے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے کہ مباشر ہر صورت میں ضامن ہوتا ہے، لیکن اس کا ”مباشر“ ہونا ضروری ہے۔ اب مثلاً ایک شخص صحیح

طریقے سے اصول شریک کے مطابق کار چلاتا ہوا جارہا ہے، اچانک ایک شخص صرف ایک فٹ کے فاصلے پر کار کے سامنے کود گیا اور ہلاک ہو گیا تو اس صورت میں اس مباشرت کو سائق سیارہ (ڈرائیور) کی طرف منسوب نہیں کیا جائے گا، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ گویا کہ اس شخص نے خودکشی کی ہے۔ لہذا مباشرت کی نسبت خود اس کی ذات کی طرف ہوگی، ڈرائیور کی طرف نہیں ہوگی۔ لہذا ڈرائیور ضامن نہیں ہوگا۔

”المعدن جبار“ کا مطلب

”والمعدن جبار“ اور معدن بھی ہدر ہے۔ یعنی اگر کسی شخص نے جائز طریقے سے کوئی کان کھودی ہے، اور اب کان میں کوئی آدمی گر کر مر گیا تو اس کا خون بھی ہدر ہے۔ یا کان کے اندر کام کرنے کے لئے کسی کو ملازم رکھا، کام کے دوران اوپر سے چٹن گر گئی اور اس کے نتیجے میں وہ ہلاک ہو گیا تو کان کا مالک ضامن نہیں ہوگا۔

”ونی الرکاز الخمس“ کا مطلب

”ونی الرکاز الخمس“ ”رکاز“ اس مال کو کہتے ہیں جو زمین میں گڑھا ہوا ہو، چاہے وہ معدن ہو یا زمین میں مدفون خزانہ ہو۔ اس میں خمس واجب ہے جو بیت المال کو ادا کیا جائے گا۔

”ونی الرکاز الخمس“ کا ماقبل سے تعلق

اب سوال یہ ہے کہ اس آخری جملے کا ماقبل کے جملوں سے کیا تعلق ہے؟ اس لئے کہ سابقہ جملوں میں تو دینت کے واجب ہونے یا نہ ہونے کا حکم بیان ہو رہا ہے، جبکہ خمس کا تعلق زکوٰۃ سے یا فنی سے ہے۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا پورا پس منظر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الخراج میں روایت کیا ہے۔ اس پس منظر سے جوڑ معلوم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ روایت نقل کرتے ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں کسی کا جانور کسی انسان کو نقصان پہنچاتا تو صاحب جانور پر یہ ضمان ہوتا کہ وہ جانور اس کے حوالے کر دیا جاتا جس کو نقصان پہنچایا ہے۔ اور اگر کسی کے کنویں سے کسی انسان کو نقصان پہنچتا تو وہ کنواں اس کا ہو جاتا۔ اور اگر کسی کے کان سے دوسرے کو نقصان پہنچتا تو وہ کان متضرر کی ہو جاتی۔ یہ زمانہ جاہلیت کا قاعدہ اور اصول تھا۔ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کے اس اصول کو ختم کرنے کے لئے یہ ارشاد فرمایا کہ:

﴿العجماء جرحھا جبار والبیر جبار، والمعدن جبار﴾

جب آپ نے یہ بیان فرمایا کہ ”معدن“ متضرر کو نہیں دی جائے گی بلکہ وہ ہدر ہے تو اس کی مناسبت سے آپ نے یہ بیان فرمادیا کہ معدن پر فریضہ شرعیہ صرف یہ ہے کہ اس میں سے ”خمس“ ادا کر دیا جائے۔ بس اس جملے کا ماقبل سے یہ تعلق ہے۔

”رکاز“ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف

”رکاز“ کے مسئلے میں حنفیہ اور شافعیہ کے درمیان مشہور اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک ”رکاز“ کے مفہوم میں دو چیزیں داخل ہیں۔ ایک معدن اور دوسرے ”کنز“ یعنی خزانہ۔ لہذا حنفیہ کے نزدیک معدن میں بھی خمس واجب ہے اور اگر کسی کو دفن کیا ہوا خزانہ مل جائے تو اس میں بھی خمس واجب ہے اور لفظ ”رکاز“ دونوں کو شامل ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”رکاز“ کے مفہوم میں صرف ”خزانہ“ داخل ہے، معدن داخل نہیں۔ لہذا ان کے نزدیک خزانہ میں خمس واجب ہے۔ اور اگر معدن کسی کی ملکیت میں ہے تو اس کا خمس نکالنا اس پر واجب نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”رکاز“ کا لفظ صرف خزانہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، معدن کے لئے استعمال نہیں ہوتا، لہذا رکاز کا اطلاق معدن پر نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک لغۃً بھی اور روایۃً اور درایۃً بھی رائج ہے۔ لغۃً اس لئے رائج ہے کہ تمام اہل لغت نے اس کی تصریح کی ہے کہ لفظ ”رکاز“ رکز سے نکلا ہے، اور ”رکز“ کے معنی ہیں کوئی چیز زمین میں گاڑنا، لہذا جو چیز بھی زمین میں گڑی ہوئی ہو، اس پر لفظ ”رکاز“ کا اطلاق ہوتا ہے، اور جس طرح خزانہ زمین میں گڑا ہوتا ہے، اسی طرح معدن بھی زمین میں گڑی ہوئی ہوتی ہے۔ اور علماء لغت نے اس کی تصریح بھی کی ہے کہ ”رکاز“ معدن اور کنز مدفون دونوں کو کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ افریقیؒ نے ”لسان العرب میں، ابن فارس نے ”معجم مقالیس اللغۃ“ میں اور جوہری نے ”صحاح“ میں اس کی تصریح کی ہے۔ لہذا لغۃً دونوں چیزیں ”رکاز“ میں داخل ہیں۔

حنفی مسلک کی وجوہ ترجیح

اور روایۃً حنفیہ کا مسلک اس لئے رائج ہے کہ امام ابو عبید رحمۃ اللہ علیہ نے ایک حدیث ”کتاب

الاموال" میں نقل کی ہے کہ:

﴿سئل عن المال الذي يوجد في الخراب العادي﴾ (۲۳۴)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مال کے بارے میں پوچھا گیا جو ایسے ویرانے میں پایا جائے جس کا کوئی مالک معلوم نہ ہو۔ "خراب" کے معنی ہیں "غیر آباد جگہ" اور "عادی" کے معنی ہیں وہ زمین جو قدیم زمانے سے غیر مملوک چلی آ رہی ہو، لاوارث زمین۔ "عادی" منسوب ہے "قوم عاد" کی طرف، یعنی قوم عاد کے وقت سے یہ زمین اسی طرح لاوارث چلی آ رہی ہے اور اس کا کوئی مالک معلوم نہیں۔ اس سوال کے جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿فيه وفي الركاز الخمس﴾

اس مال میں جو خراب عادی میں پایا جائے اور رکاز میں خمس واجب ہے۔ اس حدیث میں "فیہ" کی ضمیر "کنز" کی طرف راجع ہو رہی ہے اور "رکاز" کا عطف کنز پر ہے اور عطف مغایرت پر دلالت کرتا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اس حدیث میں "رکاز" کے معنی معدن کے ہیں۔ گویا کہ لفظ "رکاز" کا اطلاق معدن پر بھی ہوتا ہے۔ یہ حدیث اس کی مؤید ہے۔

"درایۃ" حنفیہ کا مسلک اس لئے رائج ہے کہ جو علت کنز پر وجوب خمس کی ہے، وہی علت معدن پر خمس کے وجوب کی بھی ہے اور وہ علت یہ ہے کہ یہ کفار کا چھوڑا ہوا مال ہے، اس لئے کہ کسی بھی ملک کے دارالاسلام بننے سے پہلے وہاں کافروں کی حکومت ہوتی ہے، بعد میں دارالاسلام بنتا ہے۔ اور کافر جو خزانہ چھوڑ کر جائیں وہ فنی کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے اور فنی میں خمس واجب ہے، اسی لئے خزانہ پر خمس واجب ہے۔ اور معدن بھی کفار کا چھوڑا ہوا مال ہے کیونکہ انہی کے زمانے سے یہاں موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کنز پر خمس اس وقت واجب ہوتا ہے جب علامات سے یہ معلوم ہو جائے کہ یہ خزانہ کافروں کے وقت سے دفن چلا آ رہا ہے، لیکن اگر علامات سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ کسی مسلمان کا دفن کیا ہوا ہے تو اس کا حکم "لقط" کا ہے، اور اس پر لقطے کے احکام جاری ہوں گے، لہذا معدن تو قدرتی طور پر زمین کا حصہ ہے اور یقیناً کافروں کے زمانے سے چلا آ رہا ہے۔ لہذا اس پر بھی خمس ہونا چاہئے۔ اس لئے کہ جو علت کنز میں پائی جا رہی ہے، وہی علت معدن میں بھی پائی جا رہی ہے۔ لہذا الغۃ روایۃ اور درایۃ تینوں طرح سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک رائج ہے۔

باب ماد کرفی احياء ارض الموات

عن سعيد بن زيد رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من احيى ارضا ميتة فهي له وليس لعرق ظالم حق ﴿٢٣٥﴾

حضرت سعید بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جس شخص نے کسی مردہ زمین کو زندہ کیا تو وہ زمین اسی کی ہے۔ ”ارض میتہ“ یا ”ارض موات“ ایسی زمین کو کہا جاتا ہے جو غیر مملوک ہو اور غیر آباد ہو، یعنی نہ تو اس میں کسی نے تعمیر کی ہو، نہ اس میں کھیت اور باغ کسی نے لگایا ہو اور نہ کسی شخص کی ذاتی ملکیت میں ہو ایسی زمین کے بارے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ ایسی بنجر اور غیر آباد زمین کو جو شخص آباد کرے گا وہ اس کا مالک بن جائے گا۔

”احیاء موات“ میں فقہاء کا اختلاف

اس مسئلے میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ یہ حکم عام ہے، چاہے آباد کرنے والا اذن سلطان سے آباد کرے یا بغیر اذن سلطان کے آباد کرے، دونوں صورتوں میں آباد کرنے والا مالک بن جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اذن سلطان ضروری ہے۔ اگر اذن سلطان سے آباد کرے گا تو مالک بن جائے گا اور اگر اذن سلطان کے بغیر آباد کر لیا تو مالک نہیں بنے گا۔ امام صاحب یہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ ”احیاء“ سبب ملک ہے لیکن اس میں لوگوں کے منازعات کا اور جھگڑوں کا اندیشہ ہے، مثلاً ایک ہی زمین کے احیاء کے لئے دو آدمی پہنچ گئے اور آپس میں جھگڑا ہو گیا۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ احیاء کو سبب ملک بنانے کے لئے کچھ قواعد کا پابند کیا جائے۔ اور ان قواعد میں بنیادی قاعدہ یہ ہے کہ وہ احیاء سلطان کی اجازت سے ہو تاکہ منازعات کا دروازہ بند ہو جائے۔

”احیاء“ اور تجحیر کے معنی

”احیاء“ کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ پر یا تو کوئی عمارت بنالے یا اس کو ہموار کر کے اس میں کاشت کر لے یا اس میں درخت لگالے، اس سے احیاء متحقق ہو جاتا ہے اور آدمی زمین کا مالک بن جاتا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کسی زمین کا احیاء نہیں کیا بلکہ ”تجحیر“ کر لی، یعنی اس زمین کے

ارد گرد پتھر لگا کر اس کو ٹھیکر لیا، لیکن نہ تو اس میں تعمیر کی، نہ درخت لگائے نہ کاشت کی، تو اس صورت میں صرف تعمیر کرنے سے ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی لیکن تعمیر کرنے والے کا حق ثابت ہو جاتا ہے، لہذا تعمیر کرنے کے بعد احیاء کرنے کا حق اسی شخص کو ہو گا جس نے تعمیر کی ہے، اب دوسرا شخص آکر اس کا احیاء نہیں کر سکتا۔ البتہ تعمیر کرنے والے کو احیاء کا یہ حق صرف تین سال تک رہے گا، اگر تین سال کے اندر اندر اس نے اس زمین کا احیاء کر لیا تو وہ مالک بن جائے گا اور اگر تین سال تک احیاء نہیں کیا تو اب اس کا حق ختم ہو جائے گا اور اب دوسرے لوگوں کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ اس زمین کا احیاء کر لیں۔

ویسے تو شریعت کے تمام معاملات میں حکیمانہ قوانین ہیں، لیکن احیاء موات کے سلسلے میں شریعت نے ایسا نظام مقرر کیا ہے کہ اس کے ذریعہ لوگوں کی ضروریات بھی پوری ہوں اور زمین کی آباد کاری بھی ہو اور پیداوار میں بھی اضافہ ہو۔ لیکن بغیر احیاء کے ارض موات کے مالک بننے کی کوئی صورت نہیں، لہذا سرحد اور پنجاب کے علاقوں میں اراضی شملات میں جو رواج چلا آ رہا ہے کہ وہ زمین جو گاؤں کے آس پاس ہوتی ہے، جس کو شملات کہا جاتا ہے، وہ گاؤں کے سرداروں کی ملکیت سمجھی جاتی ہے۔ حالانکہ ان اراضی شملات کا ان سرداروں نے احیاء نہیں کیا ہوتا، یہ رواج شریعت کے خلاف ہے، اراضی شملات کی شرعی حیثیت پر میرا ایک مستقل رسالہ ہے، جس میں میں نے اس کی تفصیل بیان کی ہے کہ بغیر احیاء کے تملک نہیں ہو سکتا، لہذا سرداروں کو ان اراضی کا جو مالک سمجھا جاتا ہے، یہ درست نہیں ہے۔ بلکہ وہ گاؤں والوں کی مشترک اور مباح عام زمین ہے، اور اس زمین میں جو خود رو پیداوار ہو رہی ہے اس میں سب شریک ہیں، سرداروں کی خصوصیت نہیں۔

گاؤں کی ضروریات والی زمین کا احیاء جائز نہیں

البتہ احیاء موات کا حق اس وقت ہے جب اس زمین سے بستی اور گاؤں کی ضروریات اور حقوق متعلق نہ ہوں، مثلاً گاؤں سے متصل کچھ زمین ایسی ہے جس میں لوگ مردے دفن کرتے ہیں یا وہاں سے جلانے کی لکڑیاں کاٹ کر لاتے ہیں یا اپنے جانور اس زمین میں چراتے ہیں تو چونکہ یہ بستی کی ضروریات اس زمین سے متعلق ہیں، لہذا ایسی زمین کا احیاء کر کے انسان مالک نہیں بن سکتا۔ البتہ ضروریات سے متعلق زمین کو چھوڑ کر اگلے حصے کا احیاء کرنا جائز ہے۔

”ولیس لعرق ظالم حق“ کا مطلب

”ولیس لعرق ظالم حق“ اس عبارت کو دو طرح سے پڑھا گیا ہے، ایک ”عرق ظالم“ کو صفت موصوف بنا کر، دوسرے ”عرق ظالم“ اضافت کے طریقے سے۔ مطلب یہ ہے کہ کسی ظالم کے کاشت کرنے سے اس کا حق پیدا نہیں ہوتا، یعنی اگر کوئی شخص ظلماً دوسرے شخص کی مملوک زمین میں کاشت کر لے تو کاشت کرنے سے کاشت کرنے والے کا کوئی حق زمین پر عائد نہیں ہوتا۔ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ کاشت کرنا سب ملکیت اس وقت بنتا ہے جب کسی ارض میتہ میں کاشت کی جائے، لیکن اگر کوئی شخص دوسرے کی ذاتی ملکیت میں زمین کاشت کر لے تو اس سے حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا۔ ”عرق“ کے لفظی معنی ہیں ”رگ“ اور مراد ہے زمین کے اندر کاشت، یعنی ظلم کرنے والی کاشت کا کوئی حق نہیں یا ظلم کرنے والے کی کاشت کا کوئی حق نہیں۔

باب ماجاء فی القطائع

عن ابیض بن حمال انه وفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم استقطعه الملح فقطع له فلما ان ولي قال رجل من المجلس: اتدري ما قطعت له؟ انما قطعت له الماء العذب قال فانزع منه قال: وساله عن ما يحمي من الاراك قال: ما لم تنله خفاف الابل فاقر به فتبته وقال: نعم ﴿ (۲۴۷) ﴾

”قطائع“ جمع ہے ”قطیعة“ کی اس کے معنی ہیں ”جاگیر“ یعنی وہ زمین جس کو کوئی امام کسی شخص کو بطور عطیہ دے دے۔ اس زمین کو ”قطیعة“ کہتے ہیں اور امام کے اس عمل کو ”اقتلاع“ (جاگیر دینا) کہتے ہیں۔ یعنی امام یا حکومت کا کسی شخص کو کوئی زمین بطور عطیہ دے دینا۔

حدیث روایت کرنے کا ایک طریقہ ”عرض“ ہے

قلت لقنبة بن سعيد حدثكم اس روایت میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ اس میں عام احادیث کی طرح ”حدثنا فلان“ کے الفاظ سے حدیث شروع نہیں کی گئی، وجہ اس کی یہ ہے کہ جس حدیث میں ”حدثنا فلان“ آئے اس میں استاد اپنے شاگرد کو حدیث پڑھ کر سنا رہا ہے اور اپنی سند بیان

کرتا ہے کہ میں نے یہ حدیث فلاں سے سنی اور اس نے فلاں سے سنی۔ لیکن جب شاگرد استاد کے سامنے حدیث پڑھے تو شاگرد ان الفاظ سے شروع کرتا ہے: حدیثکم فلاں فلاں نے آپ سے یہ حدیث بیان کی۔ چونکہ یہ حدیث امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاد حضرت قتیبہ بن سعید رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے پڑھی اور ان سے کہا: حدیثکم محمد بن یحییٰ یعنی محمد بن یحییٰ نے آپ کے سامنے یہ حدیث سنائی۔ یہی وجہ ہے کہ آخر میں استاد اقرار کرتا ہے کہ ہاں! یہ حدیث مجھے اس طریقے سے پہنچی ہے۔ جیسے اس حدیث کے آخر میں ہے کہ فاقربہ قتیبة وقال نعم اس طرح سے حدیث روایت کرنے کو ”عرض“ کہا جاتا ہے۔

حدیث کا ترجمہ و مطلب

حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تشریف لائے اور آپ سے نمک کے کان کی جاگیر طلب کی، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ جاگیر ان کو دے دی، جب وہ واپس جانے لگے تو مجلس میں بیٹھے ہوئے ایک صاحب نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ کو معلوم بھی ہے کہ آپ نے ان کو جاگیر میں کیا چیز دے دی ہے؟ آپ نے ان کو ایک تیار پانی دے دیا ہے۔ ”عد“ کے معنی ہیں تیار، یعنی آپ نے ان کو ایسی دولت دے دی ہے جس کے حصول کے لئے ان کو کوئی مشقت نہیں کرنی پڑے گی بلکہ وہ تیار نمک ہے، بس جا کر نکالنا شروع کر دیں گے۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ جاگیر ان سے واپس لے لی۔ بات دراصل یہ تھی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا خیال یہ تھا کہ اس نمک کی کان سے نمک نکالنے اور اس کو تیار کرنے کے لئے کافی محنت کرنی پڑے گی، احیاء کرنا پڑے گا، تب یہ کان قابل استغفار ہوگی۔ اس لئے ابتداءً آپ نے وہ کان ان کو دے دی، لیکن جب آپ کو یہ معلوم ہوا کہ وہ تیار کان ہے، اس میں سے نمک نکالنے کے لئے کوئی زیادہ مشقت نہیں کرنی پڑے گی، تو چونکہ ایسی معادن سے عام مسلمانوں کا حق متعلق ہوتا ہے، کسی ایک فرد کو دے کر دوسروں کو اس سے محروم کر دینا یہ مناسب نہیں۔ اس لئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ کان ان سے واپس لے لی۔

حدیث کا دوسرا جملہ

وسالہ عن ما یحمی من الاراکہ آپ سے پوچھا۔ یہ سوال یا تو حضرت ابیض بن حمال

نے کیا تھا، یا جو صاحب مجلس میں بیٹھے تھے انہوں نے سوال کیا کہ پیلو کے درخت کے جنگل کو اگر کوئی شخص محفوظ کر لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ ”اراک“ پیلو کا درخت، جس سے مسواک بناتے ہیں، یہ درخت خود رو ہوتا ہے، بعض اوقات اس درخت کے جنگل ہوتے ہیں۔ سوال کرنے والے کا منشاء یہ تھا کہ جس علاقے میں پیلو کے درخت اُگے ہوئے ہوں اور وہ زمین غیر مملوک اور غیر آباد ہو تو کیا کوئی احیاء کر کے اس زمین کا مالک بن سکتا ہے یا نہیں؟

جواب میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

﴿مالم تنسله خفاف الابل﴾

یعنی اس زمین کا احیاء کر کے مالک بننا جائز ہے جب تک اس زمین کو اونٹ کے پاؤں نہ پہنچیں۔ مطلب یہ ہے کہ بستی کی ضروریات اس زمین سے متعلق نہ ہوں، اور بستی میں رہنے والے اونٹ اس زمین میں جا کر چرتے نہ ہوں۔ لیکن اگر گاؤں کے لوگ اس زمین میں اپنے اونٹ چراتے ہیں، اور جس کی وجہ سے پیلو کے درخت ان کی حاجات سے متعلق ہیں تو اس صورت میں اس زمین کا احیاء کر کے اس کا مالک بننا جائز نہیں، لیکن اگر وہ ایسی جگہ ہے جہاں اونٹوں کے پاؤں نہیں پہنچتے، یعنی بستی کے اونٹ وہاں چرنے کے لئے نہیں جاتے تو اس صورت میں اس زمین کا احیاء کر کے اس کا مالک بننا جائز ہے۔

شرعاً جاگیر دینا جائز ہے

اس حدیث سے دو مسئلے متعلق ہیں۔ ایک یہ کہ اس حدیث سے جاگیر دینے کا جواز معلوم ہوتا ہے، اور امام کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی شخص کو کوئی زمین بطور جاگیر دے دے۔ اس سے یہ مغالطہ نہ ہونا چاہئے کہ ہمارے ہاں جو جاگیری نظام رائج ہے، اس کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ شریعت نے قبول کیا ہے۔ بات یہ ہے کہ حدیث میں جس جگہ جاگیر دینے کا ذکر ہے، اس میں اور مروجہ جاگیری نظام میں بڑا فرق ہے۔ شریعت میں جاگیر دینے کا جو جواز ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام کسی شخص کو دو طریقوں پر جاگیر دے سکتا ہے، ایک یہ کہ کوئی سرکاری زمین سرکار کی ملکیت ہے، وہ کسی شخص کو بطور جاگیر دے دے، تو یہ جائز ہے۔ اور جس کو جاگیر دی گئی ہے وہ اس کا مالک بن جائے گا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ امام اراضی موات میں سے کوئی حصہ کسی کو بطور جاگیر دے دے۔ اس

میں بھی اصول یہ ہے کہ اگر وہ شخص تین سال کے اندر اس زمین کو آباد کر لے تو وہ زمین اس کی ہو جائے گی، لیکن اگر وہ تین سال کے اندر آباد نہ کر سکے تو اس سے واپس لے لی جائے گی۔ اور اس جاگیر کے دینے کا مقصد زمین کی آباد کاری ہوتا ہے تاکہ وہ شخص اس زمین کو آباد کرے اور اس کے ذریعہ پیداوار میں اضافہ ہو اور بحیثیت مجموعی معاشرے کی ضروریات پوری ہوں۔ اور امام کے لئے جاگیر دینا اس وقت جائز ہے جب وہ امام مصلحتِ عامہ کے مطابق اس کو جاگیر دے۔ لہذا کسی دوسرے کا حق مار کر، یا رشوت کے طور پر، یا محض کسی کو نوازنے کے لئے اور دوسروں کا حق فوت کرنے کے لئے جاگیر دینا امام کے لئے شرعاً جائز نہیں۔

موجودہ جاگیری نظام کی تاریخ اور ابتداء

اس کے برخلاف ہمارے ہاں جو جاگیری نظام رائج ہے، یہ بالکل شریعت کے خلاف ہے اور اس کی ابتداء یورپ سے ہوئی تھی۔ پہلے زمانے میں اس کا طریقہ یہ تھا کہ جاگیردار کو کوئی زمین بطور جاگیر نہیں دی جاتی تھی، بلکہ زمین کے کسی رقبے کے بارے میں یہ کہہ دیا جاتا تھا کہ اس زمین پر عائد ہونے والے لگان یا ٹیکس وصول کرنے کا حق تم کو دیا جاتا ہے۔ لہذا اب آئندہ اس زمین کے کاشت کار حکومت کو ٹیکس ادا کرنے کے بجائے تم کو ادا کریں گے۔ اس کے بعد اس لگان اور ٹیکس کی مقدار کا تعین بھی اسی جاگیردار کے اختیار میں ہوتا تھا اور وہ تعین کرتا تھا کہ کون سا کاشت کار کتنا لگان ادا کرے گا۔ اور ان کاشت کاروں سے لگان وصول کرنے کا حق بھی اسی جاگیردار کو ہوتا تھا۔ اس کے نتیجے میں وہ کاشت کار اس جاگیردار کے ماتحت بن جاتے تھے اور وہ جاگیردار بھی ان کاشت کاروں سے ایسا معاملہ کرتا تھا جیسے ایک آقا اپنے غلاموں کے ساتھ کرتا ہے۔ اور کاشت کار اپنے آپ کو اس لئے مجبور پاتے تھے کہ یہی جاگیردار ٹیکس وصول کرنے والے اور یہی مقرر کرنے والے ہیں۔ اور وہ اس بات سے ڈرتے تھے کہ اگر ہم نے ان کے حکم کی خلاف ورزی کی تو یہ ٹیکس کی مقدار بڑھا دیں گے یا کسی اور طریقے سے ہمیں پریشان کریں گے۔ اس لئے وہ کاشت کار ان جاگیرداروں کے ہاتھ بالکل بے دام غلام بن جاتے تھے۔ چنانچہ رفتہ رفتہ یہی ہوا کہ وہ جاگیردار ان کا آقا قرار پایا اور کاشت کار ان کے رعیت اور غلام بن گئے۔

اور نہ صرف یہ کہ وہ کاشت کار ٹیکس ادا کرتے تھے، بلکہ جاگیردار ان پر من مانی شرائط بھی عائد کیا کرتے تھے اور ان سے بیگار لیتے تھے اور جب جنگ ہوتی تو وہ جاگیردار اپنے کاشت کاروں کو بطور سپاہی بھی استعمال کرتے تھے، یہاں تک کہ بعض اوقات حکومت ان جاگیرداروں سے یہ معاملہ

کرنے پر مجبور ہوتی تھی کہ ہم تمہیں یہ جاگیر دے رہے ہیں اور جنگ کے موقع پر تم پانچ ہزار آدمی لڑائی کے لئے ہمیں میا کرنا یا دس ہزار آدمی میا کرنا، چنانچہ جو جاگیردار پانچ ہزار آدمی میا کرنے کا پابند ہوتا تھا اس کو ”پنچ ہزاری جاگیردار“ اور جو جاگیردار دس ہزار آدمی میا کرنے کا پابند ہوتا تھا اس کو ”دہ ہزاری جاگیردار“ کہا جاتا تھا۔ چنانچہ جنگ کے موقع پر جاگیردار حکومت کو لڑائی کے لئے افراد میا کرتا۔

رفتہ رفتہ ان جاگیرداروں نے حکومت کو بھی آنکھیں دکھانا شروع کر دیں اور اپنے سیاسی مقاصد حاصل کرنے کے لئے حکومت پر دباؤ ڈالتے کہ ہماری بات مانو، ورنہ ہمارے پاس دس ہزار کا لشکر ہے، تمہارے اوپر چڑھائی کر دیں گے۔ اس طرح یہ جاگیردار حکومتوں پر بھی اثر انداز ہوتے تھے۔ ایک طرف تو رعیت پر ظلم کرتے تھے اور دوسری طرف ان کا اپنا لشکر بنایا ہوا تھا اور اس کے ذریعہ حکومت سے سیاسی فائدے حاصل کرتے تھے۔

چونکہ یہ جاگیردار ان کاشت کاروں سے بیگار لیتے تھے اور یہ بیگار لینے کا عمل اس وقت تک چل سکتا ہے جب تک وہ جاہل اور نا سمجھ اور بے وقوف رہیں، اس لئے وہ جاگیردار یہ چاہتے تھے کہ یہ کاشت کار تعلیم سے محروم رہیں۔ اس لئے کہ اگر ان کے اندر تعلیم اور سمجھ آگئی تو پھر یہ لوگ ہماری بات نہیں مانیں گے اور ہماری غلامی نہیں کریں گے۔ اس کے اثرات خود ہمارے ملک میں اب بھی موجود ہیں، چنانچہ بلوچستان میں بڑے بڑے سردار اپنے علاقوں میں نہ تو کوئی اسکول بننے دیتے ہیں، نہ سڑک بننے دیتے ہیں، نہ ہسپتال بننے دیتے ہیں اور ہر وہ کام نہیں کرنے دیتے جس کے ذریعہ قوم کے اندر شعور پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ یہ سردار جانتے ہیں کہ اگر ان کے اندر شعور پیدا ہو گیا تو یہ ہماری غلامی سے آزاد ہو جائیں گے۔ یہ سب اس جاگیرداری کے اثرات ہیں جو یورپ سے چلا تھا اور رفتہ رفتہ ان علاقوں کے اندر بھی پھیل گیا۔

شریعت میں جاگیرداری کا مفہوم

شریعت میں اس قسم کی جاگیرداری کا کوئی جواز نہیں ہے، بلکہ شریعت میں جاگیرداری کے معنی ہیں ”کسی کو زمین دینا“ جب وہ شخص زمین کو آباد کرے گا تو اس زمین کا مالک بن جائے گا اور اگر آباد نہیں کرے گا تو مالک بھی نہیں بنے گا، اور اگر کاشت کار کے ذریعہ زمین کو آباد کر رہا ہے تو اس صورت میں اس کے اور کاشت کار کے مساوی حقوق ہیں اور اس کاشت کار سے بیگار لینا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا موجودہ دور میں جو جاگیرداری کا نظام ہے، اس کے بارے میں یہ سمجھنا کہ

شریعت اس کو جائز کہتی ہے، یہ درست نہیں، بلکہ دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لیکن جن لوگوں نے حقیقت حال کو نہیں سمجھا اور دونوں قسم کی جاگیروں میں فرق محسوس نہیں کیا، انہوں نے جب یہ دیکھا کہ جاگیر داری نظام سے بے انتہاء مفاسد پیدا ہوتے ہیں تو انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ اسلام میں جاگیر دینے کا جواز ہی نہیں ہے اور ”اقطاع“ کا بالکل انکار کر دیا۔ حالانکہ بے شمار روایات اور احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جاگیر دینا جائز ہے۔ چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وائل بن حجر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حضور موت میں جاگیر عطا فرمائی۔ حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کرام کو عطا فرمائی اور خلافت راشدہ کے دور میں بڑی بڑی جاگیریں لوگوں کو دی گئیں، تاکہ یہ لوگ اس زمین کو آباد کریں اور جو زمین بے کار پڑی ہوئی ہے وہ کام میں لگے۔ لہذا یہ کہنا کہ جاگیر دینا شرعاً جائز نہیں۔ یہ بات درست نہیں۔

زمین کو قومی ملکیت میں لینے کا مسئلہ

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ کو پہلے جاگیر عطا فرمادی تھی اور پھر دوسرے صاحب کے کہنے کی وجہ سے وہ جاگیر ان سے واپس لے لی۔ اس واقعہ سے بعض حضرات اس پر استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی زمین کسی کی ملکیت میں ہے تو حکومت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جب چاہے اس زمین کو قومی ملکیت میں لے لے۔ یہ استدلال اس زمانے میں بہت زور و شور سے پیش کیا جاتا تھا جس زمانے میں دنیا میں اشتراکیت اور کمیونزم کا بڑا چرچا تھا۔ اب تو اشتراکیت کا ہاتھی تقریباً مر ہی گیا، اس لئے اب وہ زور شور بھی باقی نہیں رہا۔

حدیث باب سے یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابیض بن حمال رضی اللہ عنہ سے جو جاگیر واپس لی تھی وہ ان کی ملکیت میں آنے سے پہلے ہی واپس لے لی تھی، اس لئے کہ وہ جاگیر ان کی ملکیت میں اس وقت آتی جب وہ اس پر قبضہ کر لیتے یا احیاء کی کوئی کارروائی کر لیتے، حالانکہ نہ تو انہوں نے اس پر قبضہ کیا تھا اور نہ احیاء کی کوئی کارروائی کی تھی، اس لئے اس حدیث سے یہ استدلال کرنا کہ ملکیت کو واپس لیا جاسکتا ہے، یہ استدلال درست نہیں۔

حضرت بلال بن حارث الزنی کے واقعہ سے استدلال

حضرت بلال بن حارث الزنی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی جائیداد ضبط کر لی تھی۔ تو اس سے بھی استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ ان کے ساتھ یہ ہوا تھا کہ ان کو ارض موات دی گئی تھی لیکن وہ اس کو آباد نہیں کر سکے، اس لئے قاعدے کے موافق ان سے وہ زمین واپس لے لی گئی۔ لہذا ایسا کوئی واقعہ کہ کسی شخص کی ملکیت کسی زمین میں ثابت ہو چکی ہو اور پھر اس سے ضبط کر لی گئی ہو، ایسا واقعہ نہ تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پیش آیا اور نہ خلفاء راشدین کے زمانے میں، لہذا جائیداد ضبط کر لینا شرعاً جائز نہیں۔ اور اس بارے میں جتنی نظائر پیش کی جاتی ہیں وہ سب غلط فہمی پر یاد ہو کہ پر مبنی ہیں۔ اس موضوع پر بھی میری ایک کتاب چھپی ہوئی ہے، جس کا نام ہے: ”ملکیت زمین اور اس کی تحدید“ جس زمانے میں اشتراکیت کا زور تھا اس زمانے میں بار بار یہ بات اٹھتی تھی کہ زمین کی ملکیت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اور اس کی تحدید کرنے کی کہاں تک اجازت ہے؟ چنانچہ اس موضوع پر اب تک جتنا مواد آیا ہے اور اس پر جتنے دلائل پیش کئے جاتے ہیں، ان سب کا اس کتاب میں مفصل جائزہ لیا ہے۔ اس کو ضرورت کے وقت دیکھا جاسکتا ہے۔

حضرت وائل بن حجرؓ کو حضور موت میں جاگیر دینے کا واقعہ

عن وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اقطعہ ارضا بحضرموت --- وزاد فیہ: وبعث معہ معاویۃ رضی اللہ عنہ لیقطعہا ایامہ (۲۴۸)

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حضور موت میں زمین کا ایک ٹکڑا بطور جاگیر عطا فرمایا، اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ بھیجا تھا کہ وہ زمین ان کے حوالے کر دیں۔

حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ حضور موت کے بڑے نواب تھے اور بڑے سردار تھے، واقعہ لکھا ہے کہ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو ان کے ساتھ حضور موت کی طرف روانہ کیا تو حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اونٹ پر سوار تھے اور حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاس کوئی سواری نہیں تھی، اس لئے وہ پیدل ان کے ساتھ روانہ ہوئے،

راستے میں جب صحرا میں دھوپ تیز ہو گئی اور گرمی بڑھ گئی تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے پاؤں جلنے لگے، انہوں نے حضرت واکل بن حجر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ گرمی بہت ہے اور میرے پاؤں جل رہے ہیں، تم مجھے اپنے اونٹ پر پیچھے سوار کر لو تاکہ میں گرمی سے بچ جاؤ۔ تو انہوں نے جواب میں کہا: لست من ارداد الملوک۔ تم بادشاہوں کے ساتھ ان کے پیچھے بیٹھنے کے قابل نہیں ہو۔ لہذا تم ایسا کرو کہ میرے اونٹ کا سایہ زمین پر پڑ رہا ہے، تم اس سایہ پر پاؤں رکھتے ہوئے اور اس سائے میں چلتے ہوئے میرے ساتھ آ جاؤ۔ چنانچہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے یمن تک پورا راستہ اسی طرح قطع کیا، اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ساتھ جانے کا حکم دیا تھا۔ چنانچہ وہاں پہنچ کر ان کو زمین دی پھر واپس تشریف لے آئے۔

بعد میں اللہ تعالیٰ کا کرنا ایسا ہوا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ خود خلیفہ بن گئے، اس وقت یہ حضرت واکل بن حجر رضی اللہ عنہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات کے لئے یمن سے دمشق تشریف لائے تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے باہر نکل کر ان کا استقبال کیا اور ان کا بڑا اکرام کیا اور حسن سلوک فرمایا۔

باب ماجاء فی فضل الغرس

عن انس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ما من مسلم یغرس غرسا او یزوع زرعاً فبا کل منه انسان او طیرا وبھیمة الا کانت له صدقة ﴿۲۴۹﴾

حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جو کوئی مسلمان پودا لگاتا ہے یا کھیتی لگاتا ہے اور پھر اس سے کوئی انسان یا پرندہ یا جانور کھاتا ہے تو یہ سب اس کے لئے صدقہ لکھا جاتا ہے۔

تسبب سے بلانیت بھی ثواب حاصل ہو جاتا ہے

اس حدیث سے حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مسئلے پر استدلال کیا ہے کہ بعض مرتبہ تسبب سے بغیر نیت کے بھی ثواب مل جاتا ہے۔ یعنی ایک ثواب وہ ہے جو نیت کرنے سے ملتا ہے۔ لیکن ایک ثواب تسبب کی وجہ سے ملتا ہے۔ اس میں نیت کا پایا جانا بھی شرط نہیں۔ اب اگر کوئی شخص پودا لگا رہا ہے تو اگرچہ اس کی نیت یہ نہ ہو کہ اس سے

پرنڈے، جانور اور انسان کھائیں گے، لیکن چونکہ وہ شخص ان کے کھانے کا سبب بنا ہے، اس لئے ان کے کھانے پر اس شخص کا صدقہ لکھا جائے گا اور ثواب ملے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص کسی نیکی کا سبب بن جاتا ہے، اگرچہ سبب بننے کی نیت نہ ہو، تب بھی اللہ تعالیٰ کی رحمت سے اُمید ہے کہ اس پر ثواب ملے گا۔

باب ماجاء فی المزارعة

عن ابن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عامل اہل خیبر بشطر ما یخرج منها من ثمر اوزرع (۲۵۰)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے آدمی پیداوار پر معاملہ فرمایا، چاہے وہ پھل کی ہو یا کھیتی کی ہو۔ یعنی آدمی تمہاری ہوگی اور آدمی ہماری ہوگی۔ گویا کہ کھیت میں مزارعت کا اور باغات میں مساقات کا معاملہ فرمایا۔ یہ حدیث ان فقہاء کی دلیل ہے جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں۔

زمین کو کاشت کے لئے کرایہ پر دینا

تفصیل اس کی یہ ہے کہ کسی زمین کو دوسرے کو کاشت پر دینے کی چند صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ مالک اپنی زمین کاشت کار کو کرایہ پر دے دے اور اس سے معین کرایہ وصول کرے، یہ کرایہ نقد کی شکل میں ہو، پیداوار کی شکل میں نہ ہو اور مالک زمین کا پیداوار سے کوئی تعلق نہ ہو۔ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ صورت جائز ہے، صرف علامہ ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ بعض روایات میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”کراء الارض“ سے منع فرمایا اور ”کراء الارض“ کے معنی ہیں، روپے پیسے کے ذریعہ زمین کو کرایہ پر دینا۔ لیکن یہ استدلال درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسلم شریف کی ایک حدیث میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صاف صاف فرمایا کہ اما الورق فلم ینھنا یعنی دراهم کے ذریعہ زمین کو کرایہ پر دینے سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منع نہیں کیا تھا۔ لہذا حدیث میں جہاں کراء الارض کا لفظ آیا ہے اس سے مزارعت کی وہ خاص شکل مراد ہے جو ناجائز

ہوتی ہے۔ جو انشاء اللہ ابھی عرض کروں گا۔ لہذا علامہ ابن حزم کا یہ کہنا کہ زمین کو کرایہ پر دینا جائز نہیں، یہ درست نہیں۔

زمین کو مزارعت پر دینا اور اس کی تین صورتیں

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین دوسرے کو اس شرط پر دینا کہ پیداوار کا کچھ حصہ زمین دار کا ہو گا اور کچھ حصہ کاشت کار کا ہو گا۔ اس کی پھر تین صورتیں ہو سکتی ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ زمین دار پیداوار کی ایک معین مقدار اپنے لئے مقرر کر لے۔ مثلاً یہ کہے کہ جتنی پیداوار ہوگی اس میں سے بیس من میں لوں گا اور باقی تمہاری ہوگی۔ یہ صورت بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے کہ پتہ نہیں ہے کہ پیداوار کتنی ہوگی؟ ہو سکتا ہے کہ کل بیس من ہی پیداوار ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیس من بھی نہ ہو۔ اس صورت میں کاشت کار کو کچھ نہیں ملے گا۔ اس لئے شرعاً یہ صورت جائز نہیں۔

یہ صورت بھی جائز نہیں

دوسری صورت یہ ہے کہ زمین دار زمین کے ایک مخصوص حصے کی پیداوار اپنے لئے مقرر کر لے اور یہ کہے کہ اس حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ میری ہوگی اور دوسرے حصے میں جو پیداوار ہوگی وہ تمہاری ہوگی۔ اور عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ اس کھیت میں سے پانی کی جو نالیاں گزر رہی ہوتی تھیں، ان نالیوں کے آس پاس کے حصے کو زمین دار اپنے لئے مخصوص کر لیتا تھا اور باقی حصے کی پیداوار کو کاشت کار کے لئے مخصوص کر لیتا تھا۔ یہ صورت بھی بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ پیداوار صرف ان حصوں پر ہو جو پانی کے قریب ہیں اور دوسرے حصوں پر بالکل پیداوار نہ ہو۔ اس طرح کاشت کار کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔ اس لئے شرعاً یہ صورت بھی جائز نہیں۔

یہ صورت جائز ہے

تیسری صورت یہ ہے کہ زمین دار پیداوار کا ایک متناسب حصہ اپنے لئے مقرر کر لے۔ مثلاً یہ کہے کہ جتنی پیداوار ہوگی اس کا ایک چوتھائی میں لوں گا اور تین چوتھائی تمہارا ہو گا۔ یا آدمی

پیداوار تمہاری اور آدمی پیداوار میری ہوگی۔ یا ثلث میری اور دو ثلث تمہاری۔ اس صورت کو مزارعة بالثلث او بالربع یا مزارعة بالحصۃ المشاعة کہتے ہیں۔ اس کے جواز اور عدم جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ صورت بھی مطلقاً ناجائز ہے۔ اور صاحبین اور بہت سے دوسرے فقہاء اس کو جائز کہتے ہیں۔ البتہ بعض فقہاء اس کو علی الاطلاق جائز کہتے ہیں۔ اور بعض فقہاء مساوات کے ضمن میں جائز کہتے ہیں اور تنہا ناجائز کہتے ہیں۔ بہر صورت جمہور فقہاء اس صورت کے جواز کے فی الجملہ قائل ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ان احادیث سے استدلال فرماتے ہیں جو حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہیں، جن میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت سے منع فرمایا، چنانچہ ابو داؤد میں حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

﴿مَنْ لَمْ يَدْعِ الْمَخَابِرَةَ فَلْيُؤْذِنْ بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾

(۲۵۳)

جو شخص مخابرہ یعنی مزارعت نہ چھوڑے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ سن لے۔ ان احادیث سے استدلال کرتے ہوئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مزارعت جائز نہیں۔

جمہور فقہاء کی دلیل

جمہور فقہاء حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر والوں سے جو معاہدہ کیا تھا وہ مزارعت کا معاہدہ تھا۔ وہ معاہدہ یہ تھا کہ اہل خیبر ان زمینوں کو کاشت کریں گے اور باغات کو پانی دیں گے اور جو پھل اور پیداوار ہوگی اس کا نصف ان کا ہوگا اور نصف مسلمانوں کا ہوگا۔ لہذا جب خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت فرمائی ہے تو اس کے عدم جواز کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

حنفیہ کی طرف سے خیبر والے معاملے کا جواب

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خیبر کے معاملے میں یہ تاویل فرماتے ہیں کہ یہ مزارعت کا معاملہ نہیں تھا بلکہ یہ ”خراج مقاسمہ“ تھا۔ یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر یہ خراج مقرر کر دیا تھا کہ تم زمینوں پر کاشت کرو اور نصف پیداوار بطور خراج کے ہمیں ادا کرو۔

لیکن تحقیق سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ خیبر کے واقعہ کو ”خراج مقاسمہ“ پر محمول کرنا بہت بعید ہے۔ اس لئے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ خیبر کی زمین ”عنوة“ فتح ہوئی تھی، صلحا نہیں ہوئی تھی۔ اور اصول یہ ہے کہ جو اراضی عنوة قوت کے ذریعے فتح ہوں وہ اراضی غانمین کے درمیان تقسیم کر دی جاتی ہیں۔ تو چونکہ خیبر عنوة فتح ہوا تھا اس لئے اس کی اراضی مجاہدین کے درمیان تقسیم کی گئیں اور تقسیم کے بعد مسلمان ان زمینوں کے مالک بن گئے اور جب مسلمان مالک بن گئے تو اب ان زمینوں پر خراج عائد ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں تھا، اس لئے کہ خراج اس وقت عائد ہوتا ہے جب مالک غیر مسلم ہوں۔ بلکہ صورت یہ ہوئی کہ جب خیبر فتح ہو گیا تو یہودیوں نے یہ کہا کہ یہ زمینیں تو آپ کی ہو گئیں لیکن آپ ان زمینوں کو استعمال کرنے کا ہنراتا نہیں جانتے جتنا ہم جانتے ہیں، لہذا اگر آپ یہ زمینیں ہمیں ہی کاشت کے لئے دے دیں تو آپ کے لئے بہتری ہوگی اور ہمارے لئے بھی بہتری ہوگی، چنانچہ یہ طے ہوا کہ یہ زمینیں یہودیوں کو دے دی جائیں، آدمی پیداوار وہ رکھیں گے اور آدمی پیداوار مسلمانوں کو دیں گے۔ اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ حقیقت میں یہ معاملہ مزارعت کا تھا، ”خراج مقاسمہ“ کا معاملہ نہیں تھا۔ اور خراج مقاسمہ اس وقت ہوتا جب ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت رکھی گئی ہوتی۔ اور تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ ان زمینوں پر یہودیوں کی ملکیت باقی نہیں رکھی گئی تھی۔ اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب انہوں نے گزبہ شروع کی تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ان کو تہاء کی طرف جلاوطن کر دیا۔ اگر ان کی ملکیت ہوتی تو پھر ان سے زمین چھین کر ان کو جلاوطن کرنے کا کوئی جواز نہیں تھا۔ لہذا دلائل کی قوت اسی جانب ہے کہ مزارعت جائز ہے، چنانچہ حنفیہ نے بھی اس مسئلے میں امام صاحب کے بجائے صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔

باب (بلا ترجمہ)

عن رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ قال: نہانا رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم عن امرکان لنا نافعاً، اذا كانت لاحدنا ارض ان يعطيها ببعض خراجها اوبدراهم وقال: اذا كانت لاحدکم ارض فليمنحها اخاه وليذر عها ﴿﴾

(۲۵۴)

یہ وہ حدیث ہے جس سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ استدلال کرتے ہیں۔ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک ایسے معاملے سے منع فرمایا جو ہمارے لئے فائدہ مند تھا، وہ یہ کہ جب ہم میں سے کسی کی زمین ہوتی تو وہ اس کو اس کی بعض پیداوار کے عوض یا دراہم کے عوض دیدے۔ اس سے منع فرمایا۔ لیکن یہی حدیث اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ ممانعت تحریمی نہیں تھی بلکہ تنزیہی تھی، اس لئے کہ اس حدیث میں دراہم کا بھی ذکر ہے کہ دراہم پر دینے سے بھی منع فرمایا، حالانکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ بھی دراہم پر دینے کو جائز فرماتے ہیں۔ لہذا اس حدیث میں دراہم کی ممانعت کو حرمت تنزیہی پر محمول کرنا ہوگا اور جب ”دراہم“ کو حرمت تنزیہی پر محمول کیا جا رہا ہے تو ببعض خراجہا میں بھی وہی حکم ہوگا۔

پھر فرمایا کہ اگر تم میں سے کسی شخص کی زمین ہو تو اپنے بھائی کو عاریتاً کاشت کے لئے دے دے یا خود کاشت کرے۔ مطلب یہ ہے کہ اس زمین کا کرایہ لینا یا اس کی پیداوار میں حصہ بننا پسندیدہ فعل نہیں ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ ویسے ہی زمین عاریت پر دے دے۔ لیکن جیسا کہ میں نے عرض کیا کہ یہ ممانعت کراہت تنزیہی پر محمول ہے، اس لئے خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے مزارعت کا معاملہ فرمایا اور اس کو جائز قرار دیا۔

حدیث باب سے اشتراکیت کے جواز پر استدلال درست نہیں

بعض اشتراکی ذہنیت کے لوگ اس حدیث سے ملکیت زمین کی نفی پر استدلال کرتے ہیں کہ زمین کسی کی ملکیت نہیں ہے، اس لئے کہ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے بھائی کو ویسے ہی عاریتاً دے دو، اس سے کرایہ اور پیداوار مت لو۔ یہ استدلال درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ حدیث ملکیت زمین پر اور زیادہ دلالت کرتی ہے، کیونکہ آپ نے فرمایا کہ ”فلیمنحہا“ اور ”منبحہ“ عاریت کو کہتے ہیں اور عاریت پر تو وہی چیز دی جائے گی جو انسان کی اپنی ملکیت میں ہوگی، اس لئے اس حدیث سے ملکیت زمین کا ثبوت ہوتا ہے، نفی نہیں

ہوتی۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یحرم المزارعة ولكن امر ان یرفق بعضهم ببعض ﴿۲۵۵﴾

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت کو حرام نہیں کیا لیکن یہ حکم دیا کہ ایک دوسرے کے ساتھ نرمی کا معاملہ کریں۔ دیکھئے اس حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے صاف صاف تشریح فرمادی۔

فلله الحمد على ذلك



حواشی

- (۱) (بخاری: کتاب الايمان، باب فضل من استبرء لدينه - مسلم: كتاب المساقاة والمزارعة، باب اخذ الحلال وترك الشبهات)
- (۲) (بخاری: كتاب المساقاة، باب لاحمى ال الله ولسوله - مسند احمد: ۳۸/۳ - كنز العمال: ۴۸۳/۴)
- (۳) (مسند احمد: ۲۰۰/۱)
- (۴) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فى اكل الربوا وموكله - نسائي: كتاب الطلاق، باب احلال المطلقة ثلثا وما فيه من التغليظ - كنز العمال: ۱۰۹/۴)
- (۵) (صحيح مسلم: كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم - ابوداود: كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم)
- (۶) (اعلاء السنن: ۵۱۲/۱۳ - تكملة فتح الملهم: ۵۶۸/۱)
- (۷) (بخاری: كتاب الاستقراض، باب حسن القضاء)
- (۸) (مسلم: كتاب الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم - ابوداود: كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم)
- (۹) (مسلم: كتاب الايمان، باب الكبائر واكبرها - بخاری: كتاب الشهادات، باب ما قيل فى شهادة الزور)
- (۱۰) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فى التجارة يخالطها الحلف واللفو - نسائي: كتاب البيوع، الامر بالصدقة لمن لم يعتقد اليمين بقلبه الخ)
- (۱۱) (والتفصيل فى: رد المختار: ۶۳/۶ - اعلاء السنن: ۲۰۷/۱۶ - فتح البارى: ۳۷۰/۵ - عمدة القارى: ۶۳۶/۵)

- (۱۲) (المسند الجامع: ۶/۲۲۲-مسند الدارمی: ۲/۱۶۲)
- (۱۳) (ابن ماجه: كتاب التجارات، باب التوقى فى التجارة)
- (۱۴) (مسلم: كتاب الايمان، باب بيان غلظ تحريم اسبال الازار)
- (۱۵) (ابوداود: كتاب الجهاد، باب فى الابتكار- ابن ماجه: كتاب التجارات، باب مايرجى من البركة فى البكور)
- (۱۶) (نسائى: كتاب البيوع، باب البيع الى الاجل المعلوم)
- (۱۷) (نسائى: كتاب البيوع، باب مبايعة اهل الكتاب- ابن ماجه: ابواب الرهون)
- (۱۸) (بخارى: كتاب البيوع، باب شرى النبی صلى الله عليه وسلم بالنسيئة)
- (۱۹) (بخارى: كتاب البيوع، باب اذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب شراء الرقيق)
- (۲۰) (المسند الجامع: ۹/۲۱۸)
- (۲۱) (نسائى: كتاب البيوع، باب البيع فيمن يزيد- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب بيع المزايدة)
- (۲۲) (دارقطنى: ۳/۱۱۰)
- (۲۳) (والتفصيل فى: المغنى: ۲/۲۳۶- المجموع شرح المذهب: ۱۳/۱۹۰۱۷- فتح البارى: ۴/۳۵۲)
- (۲۴) (سنن نسائى: كتاب البيوع، بيع المدبر- ابوداود: كتاب العتاق، باب فى بيع المدبر)
- (۲۵) (سنن الكبرى للبيهقى: ۳/۳۱۱)
- (۲۶) (دارقطنى: ۴/۱۳۸)
- (۲۷) (دارقطنى: ۴/۱۳۸)
- (۲۸) (والتفصيل فى: المبسوط: ۷/۱۸۳، ۱۷۹- المجموع: ۱۶/۱۵- المغنى لابن قدامة: ۹/۳۹۳)
- (۲۹) (بخارى: كتاب البيوع، باب النهى عن تلقى الركبان- مسلم: كتاب البيوع باب تحريم تلقى الجلب)
- (۳۰) (مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم تلقى الجلب- ابوداود: كتاب البيوع، باب فى التلقى)
- (۳۱) (والتفصيل فى: ردالمختار: ۵/۱۰۲- اعلاء السنن: ۱۳/۱۹۶)

- (۳۲) (والتفصیل فی: المغنی لابن قدامة: ۲/۲۴۱- المجموع شرح المذهب: ۱۳/۲۵۰۲۳- الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۲۷۶)
- (۳۳) (بخاری: کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه- مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی)
- (۳۴) (مسلم: کتاب البیوع، باب تحریم بیع الحاضر للبادی- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی النهی ان یبیع حاضر لباد)
- (۳۵) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التسعیر- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب من کره ان یسعر)
- (۳۶) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع المزبنة- مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن المحاقلة والمزبنة والمخابرة)
- (۳۷) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التمر بالتمر- نسائی: کتاب البیوع، باب اشتراء التمر بالرطب)
- (۳۸) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی التمر بالتمر)
- (۳۹) (والتفصیل فی: حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۳/۱۷۲- معجم فقه السلف: ۶/۴۱- اعلاء السنن: ۱۳/۳۳۰)
- (۴۰) (مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن بیع الشمار قبل بدو صلاحها- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الشمار قبل ان یدو صلاحها)
- (۴۱) (مسلم: کتاب البیوع، باب النهی عن بیع الشمار قبل بدو صلاحها- ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الشمار قبل ان یدو صلاحها)
- (۴۲) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الشمار قبل ان یدو صلاحها- مسند احمد: ۲/۵)
- (۴۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الشمار قبل ان یدو صلاحها)
- (۴۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الشمار قبل ان یدو صلاحها)
- (۴۵) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع السنین- مسند احمد: ۳/۳۰۹- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب بیع الشمار سنین والجائحة)
- (۴۶) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی العبد یباع وله مال- ابن ماجه: ابواب التجارات، باب ماجاء فیمن باع نخلا مویرا او عبدا له مال)
- (۴۷) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع المخاضرة- التمهید لابن

عبدالبر: ۱۹۰/۲

- (۳۸) بخاری: کتاب البیوع، باب بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها -
ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الثمار قبل ان یبدو صلاحها
- (۳۹) (والتفصیل فی: الفقه الاسلامی وادلتہ: ۳/۳۸۵ - مبسوط: ۱۲/۱۹۵ -
بدائع: ۵/۱۲۳ - بداية المجتهد: ۲/۱۳۸ - المنتقى على الموطأ:
۳/۲۱۸ - المغنی لابن قدامة: ۳/۸۰ - مغنی المحتاج: ۲/۸۸)
- (۵۰) بخاری: کتاب البیوع، باب بیع الغرر وحبل الحبله - مسلم:
کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیہ غرر
- (۵۱) (مسلم: کتاب البیوع، باب بطلان بیع الحصاة والبیع الذی فیہ
غرر - ابوداود: کتاب البیوع، باب فی بیع الغرر)
- (۵۲) (نسائی: کتاب البیوع، باب بیعتین فی بیعة)
- (۵۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یبیع مالیس عنده - نسائی:
کتاب البیوع، باب بیع مالیس عند البائع)
- (۵۴) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یبیع مالیس عنده - نسائی:
کتاب البیوع، باب بیع مالیس عند البائع)
- (۵۵) (والتفصیل فی: اعلاء السنن: ۱۳/۱۴۴ - ردالمختار: ۵/۲۴۳)
- (۵۶) (والتفصیل فی: حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء: ۳/۱۳۱ -
کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۲۲۶ - ردالمختار: ۳/۱۲۷ -
اعلاء السنن: ۱۳/۱۲۶)
- (۵۸) (بخاری: کتاب البیوع، باب بیع الطعام قبل ان یقبض وبیع مالیس
عنده - ابن ماجه: ابواب التجارات، باب النهی عن بیع الطعام قبل
ماله یقبض)
- (۵۹) (والتفصیل فی: مبسوط: ۱۳/۱۰۹ - المغنی لابن قدامة: ۳/۱۲۶ -
المجموع: ۱۳/۸ - کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲/۲۳۳ -
بداية المجتهد: ۲/۱۵۴ - بدائع: ۵/۱۸۱ - اعلاء السنن: ۱۳/۲۳۶)
- (۶۰) (بخاری: کتاب الفرائض، باب اثم من تبرأ من موالیه - مسلم:
کتاب العتق، باب النهی عن بیع الولاء وهبته)
- (۶۱) (والتفصیل فی: عمدة القاری: ۲۳/۲۰۸)
- (۶۲) (سنن نسائی: کتاب البیوع، باب بیع الحيوان بالحيوان نسيئة -
ابوداود: کتاب البیوع، باب الحيوان بالحيوان نسيئة)

- (۶۳) (والتفصیل فی: مبسوط: ۱۲۳/۱۲- مجموع: ۲۰۲/۹- اعلاء السنن: ۳۸۱/۱۳)
- (۶۴) (والتفصیل فی: کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۳۸۸/۱۰- المغنی لابن قدامة: ۵۰۳/۳- الفقه الاسلامی وادلتہ: ۶۸۱/۳- اعلاء السنن: ۲۷۴/۱۳)
- (۶۵) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب الحيوان بالحيوان نسيئة)
- (۶۶) (مسلم: كتاب المساقاة، باب جواز بيع الحيوان بالحيوان من جنسه متفاضلا- نسائي: كتاب البيوع، باب بيع الحيوان بالحيوان يدا بيد متفاضلا)
- (۶۷) (مسلم: كتاب المساقاة، باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وكراهية التفاضل فيه- ابوداود: كتاب البيوع، باب في الصرف)
- (۶۸) (كنز العمال: ۲۳۱/۲)
- (۶۹) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب التغليظ في الربا)
- (۷۰) (والتفصیل فی: الهداية: ۸۱/۳)
- (۷۱) (بخاری: كتاب البيوع، باب بيع الفضة بالفضة- مسلم: كتاب المساقاة، باب ماجاء ان الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل الخ)
- (۷۲) (والتفصیل فی: كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲۷۴/۲- بدائع: ۱۸۵/۵)
- (۷۳) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في اقتضاء الذهب من الورق- نسائي: كتاب البيوع، باب اخذ الورق من الذهب)
- (۷۴) (بخاری: كتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل يكون له ممر او شرب في حائط اوفى نخل- مسلم: كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها تمر)
- (۷۵) (والتفصیل فی: كتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲۹۳/۲)
- (۷۶) (والتفصیل فی: تكملة فتح الملهم: ۳۲۶/۱- فتح الباری: ۳۸/۵- اعلاء السنن: ۳۹/۱۳- المغنی: ۱۹۱-۱۹۰/۳)
- (۷۷) (بخاری: كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار- مسلم: كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين)
- (۷۸) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في فضل الاقالة- ابن ماجه: ابواب

- (۷۹) (التجارات، باب الاقالة - اعلاء السنن: ۲۲۰/۱۳)
 (والتفصيل فی: المجموع: ۱۴۳/۹ - المغنی لابن قدامة: ۵۶۳/۳ -
 بدائع: ۱۳۳/۵ - الفقه الاسلامی وادلته: ۳۵۲/۳ - حاشية الدسوقي:
 ۹۱/۳ - تكملة فتح الملهم: ۳۶۷/۱)
- (۸۰) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی خيار المتبايعين)
 (۸۱) (كنز العمال: ۲۲۲/۳ - اعلاء السنن: ۲۵/۱۳)
 (۸۲) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فی الرجل يقول فی البيع لاخلابة -
 نسائي: كتاب البيوع، باب الخديعة فی البيع
 (۸۳) (والتفصيل فی: الفقه الاسلامی وادلته: ۵۲۸/۳ - المغنی لابن
 قدامة: ۳۹۱، ۲۳۳/۳ - تكملة فتح الملهم: ۳۷۹/۱ - مذهب ابی
 حنيفة واحمد كمذهب مالك فی خيار الغبن كما فی الفقه
 الاسلامی: ۵۲۸/۳ والانصاف للمرداوى: ۵۸۲/۳)
- (۸۴) (بخاری: كتاب البيوع، باب النهی للبائع ان لا يحفل الابل والبقر
 والغنم - مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع المصراة)
 (۸۵) (والتفصيل فی: مبسوط: ۳۸/۱۳ - المغنی لابن قدامة: ۱۳۹/۳ -
 المجموع: ۲۹۰۲/۱۲ - تكملة فتح الملهم: ۳۳۹/۱ - اعلاء السنن:
 ۶۰/۱۳)
- (۸۶) (بخاری: كتاب الجهاد، باب استئذان الرجل الامام - مسلم:
 كتاب المساقاة، باب بيع البعير واستثناء ركوبه)
 (۸۷) (بخاری: كتاب الرهن، باب الرهن مركوب ومحلوب - ابوداود:
 كتاب البيوع، باب فی الرهن)
 (۸۸) (والتفصيل فی: المغنی لابن قدامة: ۳۲۶/۳ - كتاب الفقه على
 المذاهب الاربعة: ۳۳۷/۲ - اعلاء السنن: ۹۲/۱۳)
 (۸۹) (مسلم: كتاب المساقاة، باب بيع القلادة فیها خرز وذهب -
 ابوداود: كتاب البيوع، باب فی حلية السيف تباع للدراهم)
 (۹۰) (والتفصيل فی: المجموع: ۳۶۳/۱۰ - مغنی لابن قدامة: ۲۹/۳ - اعلاء
 السنن: ۲۸۷/۱۳)
 (۹۱) (والتفصيل فی: مبسوط: ۵/۱۳ - اعلاء السنن: ۲۹۰/۱۳ - تكملة فتح
 الملهم: ۶۰۲/۱)
 (۹۲) (بخاری: كتاب الفرائض، باب ميراث السائبة - نسائي: كتاب

البیوع، باب بیع المكاتب)

- (۹۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی المضارب یخالف)
- (۹۴) (بخاری: کتاب المناقب، باب حدثنی محمد بن المثنی - ابوداود: کتاب البیوع، باب فی المضارب یخالف)
- (۹۵) (ابوداود: کتاب الذیات، باب فی ذیة المكاتب)
- (۹۶) (ابوداود: کتاب العتق، باب فی المكاتب یودی بعض کتابته - ابن ماجه: کتاب العتق، باب المكاتب)
- (۹۷) (ابوداود: کتاب العتق، باب فی المكاتب یودی بعض کتابته - ابن ماجه: کتاب العتق، باب فی المكاتب)
- (۹۸) (بخاری: کتاب الاستقراض واداء الديون، باب اذا وجد ماله عند مفلس فی البیع والقرض - مسلم: کتاب المساقاة، باب من ادرك ما باعه عند المشتري وقد افلس)
- (۹۹) (مسند احمد: ۱۳/۵)
- (۱۰۰) (والتفصیل فی: مغنی لابن قدامة: ۴/۳۵۳ - مغنی المحتاج: ۲/۱۵۸ - تکملة فتح الملهم: ۱/۳۹۳)
- (۱۰۱) (دارقطنی: ۳/۲۶۵ - اعلاء السنن: ۱۸/۳۳)
- (۱۰۲) (والتفصیل فی: مجمع الفقه الاسلامی: ۳/۵۳۲ - مغنی لابن قدامة: ۸/۳۱۹ - مغنی المحتاج: ۱/۸۱ - مبسوط: ۲۳/۷ - ردالمختار: ۵/۳۲۰ - بدائع: ۵/۱۱۳ - اعلاء السنن: ۱۸/۳۳ - تکملة فتح الملهم: ۳/۶۱۲)
- (۱۰۳) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی الرجل یاخذ حقه من تحت یدیه - اعلاء السنن: ۱۵/۳۸۳)
- (۱۰۴) (بخاری: کتاب البیوع، باب من اجری امرالامصار علی ما یعارفون الخ - اعلاء السنن: ۱۵/۳۸۲)
- (۱۰۵) (والتفصیل فی: تکملة فتح الملهم: ۲/۵۷۸ - اعلاء السنن: ۱۵/۳۸۳ - ردالمختار: ۵/۱۰۵)
- (۱۰۶) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریة - ابن ماجه: کتاب الصدقات، باب العاریة)
- (۱۰۷) (والتفصیل فی: مجموع: ۱۳/۲۰۳ - المغنی لابن قدامة: ۵/۲۲۰ - اعلاء السنن: ۱۶/۵۲)
- (۱۰۸) (ابوداود: کتاب البیوع، باب فی تضمین العاریة - ابن ماجه: کتاب

الصدقات، باب العارية)

- (۱۰۹) (مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الاقوات -
ابوداود: كتاب البيوع، باب في النهي عن الحكرة)
- (۱۱۰) (والتفصيل في: فتح الباري: ۲/۲۲۸ - المغني لابن قدامة: ۲/۲۲۲ -
المجموع: ۱۳/۲۲۲ - اعلاء السنن: ۱۲/۳۳۰)
- (۱۱۱) (السنن الكبرى للبيهقي: ۵/۳۱۴ - المعجم الكبير: ۱۱/۲۹۲)
- (۱۱۲) (بخاري: كتاب الشرب والمساقاة، باب الخصومة في البئر
والقضاء - مسلم: كتاب الايمان، باب بيان غلظ تحريم اسبال
الازار الخ)
- (۱۱۳) (ابوداود: كتاب البيوع، باب اذا اختلف البيعان والمبيع قائم -
نسائي: كتاب البيوع، باب اختلاف المتبايعين في الثمن)
- (۱۱۴) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في بيع فضل الماء - نسائي: كتاب
البيوع، باب بيع فضل الماء)
- (۱۱۵) (والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته: ۲/۳۵۸ - بدائع: ۶/۱۸۸ -
المغني لابن قدامة: ۲/۲۹۸ - اعلاء السنن: ۱۳/۱۶۳)
- (۱۱۶) (بخاري: كتاب الشرب والمساقاة، باب من قال ان صاحب الماء
احق بالماء حتى يروي - مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم فضل
الماء الذي يكون بالفلاة الخ)
- (۱۱۷) (بخاري: كتاب الاجارة، باب عسب الفحل - ابوداود: كتاب
البيوع، باب عسب الفحل)
- (۱۱۸) (سنن نسائي: كتاب البيوع، بيع ضراب الجمل)
- (۱۱۹) (بخاري: كتاب البيوع، باب ثمن الكلب - مسلم: كتاب
المهاقاة: باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن الخ)
- (۱۲۰) (نسائي: كتاب البيوع، باب بيع الكلب)
- (۱۲۱) (والتفصيل في: المغني لابن قدامة: ۲/۲۷۸ - المجموع: ۹/۲۲۸ -
مغني المحتاج: ۲/۱۱ - بدائع: ۶/۳۰۶ - كتاب الفقه: ۲/۳۱ - اعلاء
السنن: ۱۳/۳۳۹ - تكملة فتح الملهم: ۱/۵۲۶)
- (۱۲۲) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في كسب الحجام - ابن ماجه: ابواب
التجارات، باب كسب الحجام)
- (۱۲۳) (بخاري: كتاب الطب، باب الحجامة من الداء - مسلم: كتاب

المساقاة، باب حل اجرة الحمامة

- (۱۲۳) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في ثمن السنور - ابن ماجه: ابواب التجارات، باب نهى عن ثمن الكلب ومهر البغى)
- (۱۲۵) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في ثمن السنور - ابن ماجه: كتاب الصيد، باب الهرة)
- (۱۲۶) (المسند الجامع: ۲۸۷/۱۷)
- (۱۲۷) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب ما لا يحل بيعه)
- (۱۲۸) (مسند احمد: ۳۱۳/۵ - مستدرک حاکم: ۵۵/۲)
- (۱۲۹) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب النهى عن التفريق بين السبى)
- (۱۳۰) (ابوداود: كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيبا - نسائي: كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان)
- (۱۳۱) (ابن ماجه: ابواب التجارات، باب من مر على ماشية قوم او حائط هل يصيب منه)
- (۱۳۲) (المسند الجامع: ۳۰۵/۵)
- (۱۳۳) (بخارى: كتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل يكون له ممر او شرب او حائط - مسلم: كتاب البيوع، باب النهى عن المعاقله والمزابنة والمخابرة الخ)
- (۱۳۴) (بخارى: كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة - مسلم: كتاب البيوع، باب بطلان بيع المبيع قبل القبض)
- (۱۳۵) (بخارى: كتاب البيوع، باب لا بيع على بيع اخيه - مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع اخيه)
- (۱۳۶) (ابوداود: كتاب الاشربة، باب ما جاء في الخمر تخلل)
- (۱۳۷) (والتفصيل في: تكملة فتح الملهم: ۵۵۱/۱)
- (۱۳۸) (مسلم: كتاب الاشربة، باب تحريم تخليل الخمر)
- (۱۳۹) (ابوداود: كتاب الجهاد، باب في ابن السبيل يا كل من التمر ويشرب من اللبن اذا مر به الخ)
- (۱۴۰) (بخارى: كتاب البيوع، باب بيع الميتة والاصنام - مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر)
- (۱۴۱) (ابوداود: كتاب البيوع، باب الرجوع في الهبة - نسائي: كتاب النحل، باب رجوع الوالد فيما يعطى ولده)

- (۱۳۲) (ابوداود: کتاب البيوع، باب الرجوع في الهبة - نسائي: كتاب النحل، باب رجوع الوالد فيما يعطى ولده)
- (۱۳۳) (والتفصيل في: المغنى لابن قدامة: ۶۶۸/۵ - مغنى المحتاج: ۲۰۲/۲ - الفقه الاسلامي: ۲۸/۵)
- (۱۳۴) (بخاري: كتاب البيوع، باب بيع الزبيب بالزبيب والطعام بالطعام - مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر الا في العرايا)
- (۱۳۵) (والتفصيل في: المغنى لابن قدامة: ۶۵/۴ - كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ۲۹۵/۲ - حلية العلماء: ۱۸۴/۴ - بدائع: ۱۹۴/۵ - المنتقى: ۲۲۶/۴)
- (۱۳۶) (بخاري: كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع اخيه - مسلم: كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع اخيه وسومه على سومه الخ)
- (۱۳۷) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في الرجحان في الوزن - نسائي: كتاب البيوع، باب الرجحان في الوزن)
- (۱۳۸) (المعجم الكبير: ۱۶۹/۱۹)
- (۱۳۹) (مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل انظار المعسر والتجاوز في الاقتضاء الخ)
- (۱۴۰) (بخاري: كتاب الحوالات، باب في الحوالة - مسلم: كتاب المساقاة، باب تحريم مطل الغنى وصحة الحوالة الخ)
- (۱۴۲) (والتفصيل في: المغنى لابن قدامة: ۵۸۳/۴ - الفقه الاسلامي وادلته: ۱۶۳/۵ بدائع: ۱۶/۶ ردالمختار: ۳۴۱/۵ - كشف القناع: ۳۴۴/۳ المجموع: ۳۳۲/۱۳ - مغنى المحتاج: ۱۹۴/۲)
- (۱۴۳) (والتفصيل في: المغنى لابن قدامة: ۵۷۷/۴ - المجموع: ۳۳۳/۱۳ حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: ۳۲/۵ - الفقه الاسلامي: ۱۷۵/۵ بدائع: ۱۸/۶ - المبسوط: ۵۲/۲۰ - مغنى المحتاج: ۱۹۵/۲)
- (۱۴۴) (السنن الكبرى للبيهقي: ۷۱/۶)
- (۱۴۵) (بخاري: كتاب البيوع، باب بيع المناياذة - مسلم: كتاب البيوع، باب النهي عن المحاقلة والمزابنة والمخامرة الخ)
- (۱۴۶) (بخاري: كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم مسلم: كتاب

- المساقاة، باب المسلم (۱۵۷)
 (والتفصیل الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۶۱۵/۳ - المبسوط: ۱۳۱/۱۲ -
 بدائع: ۲۰۹/۵ - المغنی لابن قدامة: ۳۰۷/۲ - اعلیاء السنن: ۳۱۹/۱۳)
 (۱۵۸) (والتفصیل فی: الفقہ الاسلامی، وادلتہ: ۷۲۳/۲ - مغنی المحتاج:
 ۱۱۸/۲ - المہذب: ۳۰۳/۱ - المغنی لابن قدامة: ۳۵۰/۲)
 (۱۵۹) (مصنف عبدالرزاق: ۲۶/۸ - السنن الکبری للبیہقی: ۲۲/۶ -
 تکملة فتح الملہم: ۶۴۱/۱)
 (۱۶۰) (مسلم: کتاب المساقاة، باب الشفعة - ابوداود: کتاب البیوع
 باب ارض المشترک یرید بعضهم بیع نصیب بعض)
 (۱۶۱) (والتفصیل فی: تکملة فتح الملہم: ۶۶۲/۱)
 (۱۶۲) (بخاری: کتاب الشرب والمساقاة، باب الرجل یكون له
 ممر او شرب فی حائط او فی نخل - مسلم: کتاب البیوع - باب النہی
 عن المحاقلة والمخابرة وعن بیع المعاومة الخ)
 (۱۶۳) (ابوداود - کتاب البیوع، باب فی التسعیر - ابن ماجہ - ابواب
 التجارات، باب من کره ان یسعر)
 (۱۶۴) (مسلم: کتاب الایمان، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم من
 غشنا فلیس منا - ابن ماجہ: ابواب التجارات، باب النہی عن
 الغش)
 (۱۶۵) (مسلم: کتاب المساقاة والمزارعة، باب جواز اقتراض الحيوان -
 بخاری: کتاب الوکالة، باب وکالة الشاهد والغائب جائزہ)
 (۱۶۶) (بخاری: کتاب الوکالة، باب الوکالة فی قضاء الدين - مسلم:
 کتاب المساقاة: باب جواز اقتراض الحيوان)
 (۱۶۷) (مسلم: کتاب المساقاة، باب جواز اقتراض الحيوان واستحباب
 توفيته - ابوداود: کتاب البیوع، باب حسن القضاء)
 (۱۶۸) (نسائی: کتاب البیوع، باب حسن المعاملة والرفق فی المطالبة)
 (۱۶۹) (بخاری: کتاب البیوع، باب السهولة والسماحة فی الشراء -
 مسند احمد: ۳۲۰/۳)
 (۱۷۰) (السنن الکبری للبیہقی: ۳۳۷/۲ - مستدرک حاکم: ۲۵۶/۲)
 (۱۷۱) (والتفصیل فی: الفتاوی العالمگیریة المعروفة بالفتاوی
 الهندیة: ۳۲۱/۵)

- (۱۷۲) (المسند الجامع: ۵۲۲/۱۰)
- (۱۷۳) (تكملة فتح الملهم: ۵۳۶/۲)
- (۱۷۴) (المسند الجامع: ۷۸/۲ - ابن ماجه - ابواب الاحكام باب ذكر
القضاة)
- (۱۷۵) (بخاری: كتاب الاعتصام، باب اجر الحاكم اذا اجتهد واصاب -
مسلم: كتاب الاقضية، باب بيان ان اجر الحاكم اذا اجتهد فاصاب
الخط)
- (۱۷۶) (ابوداود: كتاب الاقضية، باب اجتهد الراى فى القضاء - مسند
احمد: ۲۴۶/۵ - المسند الجامع: ۲۳۰/۱۵)
- (۱۷۷) (مسند احمد: ۵۵۰۲۲/۳ - السنن الكبرى للبيهقي: ۸۸/۱۰)
- (۱۷۸) (ابن ماجه: ابواب الاحكام، باب التغليظ فى الحيف والرشوة -
المسند الجامع: ۱۷۱/۸)
- (۱۷۹) (ابوداود: كتاب الاقضية، باب كيف القضاء - ابن ماجه: كتاب
الاحكام، باب ذكر القضاء)
- (۱۸۰) (الترغيب والترهيب: ۱۷۷/۳)
- (۱۸۱) (بخاری: كتاب الاحكام، باب هل يقضى الحاكم اوفتى وهو
غضبان - مسلم: كتاب الاقضية، باب كراهة قضاء القاضى وهو
غضبان)
- (۱۸۲) (المسند الجامع: ۲۶۲/۱۵)
- (۱۸۳) (المسند الجامع: ۳۷۷/۱۷ - مسند احمد: ۳۷۷/۲)
- (۱۸۴) (المسند الجامع: ۹۷/۲)
- (۱۸۵) (بخاری: كتاب الشهادات، باب من اقام البينة بعد اليمين -
مسلم: كتاب الاقضية، باب بيان ان حكم الحاكم لا يغير الباطن)
- (۱۸۶) (والتفصيل فى: اعلاء السنن: ۱۱۱/۱۵ - تكملة فتح الملهم: ۵۶۸/۲)
- (۱۸۷) (مسلم: كتاب الايمان - باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين
فاجرة بالنار - ابوداود: كتاب الايمان والندور، باب التغليظ فى
الايمان الفاجرة)
- (۱۸۸) (المسند الجامع: ۱۵۷/۱۱)
- (۱۸۹) (بخاری: كتاب الرهن، باب اذا اختلف الراهن والمرتهن - مسلم:
كتاب الاقضية، باب اليمين على المدعى عليه)

- (۱۹۰) ابوداود: کتاب الاقضية، باب القضاء باليمين والشاهد - ابن
ماجة: کتاب الاحکام، باب القضاء بالشاهد واليمين)
- (۱۹۱) ابن ماجه: کتاب الاحکام، باب القضاء باليمين والشاهد - مسند
احمد: ۳۰۵/۳
- (۱۹۲) والتفصيل في: اعلاء السنن: ۳۵۰/۱۵، تكملة فتح الملهم:
۵۵۷/۲
- (۱۹۳) بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق عبد ابين اثنين - مسلم: کتاب
العتق، باب التجزى في العتق)
- (۱۹۴) والتفصيل في: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء:
۶۳۰/۱۶۰ - ۶۳۰/۴
- (۱۹۵) بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق نصيبا في عبد - مسلم: کتاب
العتق، باب ثبوت السعاية)
- (۱۹۶) بخاری: کتاب العتق، باب اذا اعتق عبد ابين اثنين - مسلم: کتاب
العتق، باب التجزى في العتق)
- (۱۹۷) ابوداود: کتاب البيوع، باب في العمري - المسند الجامع: ۱۹۲/۷ -
مسند احمد: ۸/۵
- (۱۹۸) والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته: ۸/۵ - الشرح الكبير مع
الدسوقي: ۹۷/۳
- (۱۹۹) بخاری: کتاب الهبة، باب ما قيل في العمري والرقبي - مسلم:
کتاب الهبات، باب العمري)
- (۲۰۰) مسند احمد: ۳۱۲/۳ - مسلم: کتاب الهبات، باب العمري)
- (۲۰۱) ابوداود: کتاب البيوع، باب في الرقبى - ابن ماجه: کتاب الهبات،
باب الرقبى)
- (۲۰۲) والتفصيل في: مغني المحتاج: ۳۹۹/۲، بدائع: ۱۱۷/۶
- (۲۰۳) ابن ماجه: کتاب الاحکام، باب في الصلح)
- (۲۰۴) بخاری: کتاب المظالم والغصب، باب لا يمنع جار جاره ان يغرز -
مسلم: کتاب المساقاة، باب غرز الخشب في جدار الجار)
- (۲۰۵) والتفصيل في: تكملة فتح الملهم: ۶۶۸/۱
- (۲۰۶) مسلم: کتاب الايمان، باب اليمين على نية المستحلف -
ابوداود: کتاب الايمان، باب المعارض في اليمين)

- (۲۰۷) ابوداود: کتاب الاقضية، ابواب من القضاء - ابن ماجه: كتاب الاحكام، باب اذا تشاجروا في الطريق
- (۲۰۸) بخاری: كتاب المظالم والغصب، باب اذا اختلفوا في الطريق الميشاء - مسلم: كتاب المساقاة، باب قدر الطريق اذا اختلفوا فيه
- (۲۰۹) ابوداود: كتاب الطلاق، باب من احق بالولد - ابن ماجه: كتاب الاحكام، باب تخيير الصبي بين ابويه
- (۲۱۰) (والتفصيل في: مغنى المحتاج: ۳/۳۵۶، بدائع: ۳/۳۳، ۳/۳۴) (۲۱۱) ابوداود: كتاب البيوع، باب في الرجل ياكل من مال ولده - نسائي: كتاب البيوع، باب الحث على الكسب
- (۲۱۲) بخاری: كتاب المظالم والغصب، باب اذا كسر قصعة او شيئا لغيره - ابوداود: كتاب البيوع، باب فيمن افسد شيئا يفرم مثله
- (۲۱۳) ترمذی: كتاب الاحكام، باب ماجاء فيمن يكسر له الشئ
- (۲۱۴) بخاری: كتاب المغازي، باب غزوة الخندق - مسلم: كتاب الجهاد، باب بيان سن البلاغ
- (۲۱۵) (والتفصيل في: درالمختار: ۱/۱۵۲) (۲۱۶) ابوداود: كتاب الحدود، باب في الرجل يزني بحريمه - ابن ماجه: كتاب الحدود، باب من تزوج امرأة ابيه من بعده
- (۲۱۷) بخاری: كتاب الشرب والمساقاة، باب شرب الاعلى الى الكعبين - ابن ماجه: ابواب الرهون، باب الشرب من الاودية
- (۲۱۸) مسلم: كتاب الايمان، باب من اعتق شركاله في العبد - ابوداود: كتاب العتق، باب فيمن اعتق عبدا لم يبلغهم الثلث
- (۲۱۹) (والتفصيل في: المغنى لابن قدامة: ۹/۳۵۸ - بدائع: ۳/۹۹) (۲۲۰) ابوداود: كتاب العتق، باب فيمن ملكه ذارحم محرم - ابن ماجه: كتاب العتق، باب من ملكه ذارحم محرم فهو حر
- (۲۲۱) ابوداود: كتاب البيوع، باب في زرع الارض بغير اذن صاحبها - ابن ماجه: كتاب الرهون، باب من زرع في ارض قوم بغير اذنهم
- (۲۲۲) بخاری: كتاب الهبة، باب الهبة للولد - مسلم: كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الاولاد في الهبة
- (۲۲۳) (والتفصيل في: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: ۱/۳۳ -

تكملة فتح الملهم: ۶۸/۲

- (۲۲۳) (والتفصيل في: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: ۴۳/۶)
- (۲۲۵) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في الشفعة)
- (۲۲۶) (والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته: ۸۰۰/۵ - بدائع: ۴/۵ - درمختار: ۲۲۱/۶ - مغني المحتاج: ۲۹۷/۲)
- (۲۲۷) (ابوداود: كتاب البيوع، باب في الشفعة - ابن ماجه: كتاب الشفعة، باب الشفعة بالجوار)
- (۲۲۸) (بخاري: كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة - ابوداود: كتاب البيوع، باب في الشفعة)
- (۲۲۹) (اعلاء السنن: ۳/۱۷ - المسند الجامع: ۳۳۱/۹)
- (۲۳۰) (والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته: ۷۹۵/۵ - درالمختار: ۲۱۷/۶ - بدائع: ۱۲/۵ - مغني المحتاج: ۲۹۶/۲)
- (۲۳۱) (بخاري: كتاب الشفعة، باب اذا اخبره رب اللقطة بالعلامة - مسلم: كتاب اللقطة، الاحاديث في احكام اللقطة)
- (۲۳۲) (بخاري: كتاب اللقطة، باب ضالة الابل - مسلم: كتاب اللقطة، باب هل ترد اللقطة الى صاحبها اذا عرفها)
- (۲۳۳) (والتفصيل في: الفقه الاسلامي وادلته: ۷۷۶/۵ - البدائع: ۲۰۲/۶ - درالمختار: ۲۷۸/۳)
- (۲۳۴) (والتفصيل في: المبسوط للسرخسي: ۸/۱۱ - بدائع: ۲۰۲/۶ - درالمختار: ۲۸۲/۳)
- (۲۳۵) (والتفصيل في: المبسوط للسرخسي: ۳/۱۱ - بدائع: ۲۰۲/۶ - درالمختار: ۲۷۹/۳ - مغني المحتاج: ۳۱۵/۲)
- (۲۳۶) (ابن ماجه: ابواب اللقطة، باب ضالة الابل والبقر والغنم)
- (۲۳۷) (بخاري: كتاب اللقطة، باب ضالة الابل - مسلم: كتاب اللقطة، باب الفرق بين لقطة الابل وغيرها)
- (۲۳۸) (بخاري: كتاب الشروط، باب الشروط في الوقف - مسلم: كتاب الوصية، باب الوقف)
- (۲۳۹) (والتفصيل في: المبسوط: ۲۸/۱۲ - درمختار: ۳۳۷/۳ - مغني المحتاج: ۳۸۹/۲ - الانصاف: ۱۰۰/۷)
- (۲۴۰) (مسلم: كتاب الوصية، باب ما يلحق الانسان من الثواب بعد

- وفاته۔ ابوداؤد: کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الصدقة علی المیت)
- (۲۳۱) (بخاری: کتاب الزکاة، باب فی الرکاز الخمس۔ مسلم: کتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبشر جبار)
- (۲۳۲) (والتفصیل فی: بدائع: ۲۷۲/۷-درمختار: ۶۰۳/۶-مغنی المحتاج: ۲۰۳/۳-کشاف القناع: ۱۳۹/۳)
- (۲۳۳) (والتفصیل فی: درمختار: ۳۱۸/۲-بدائع: ۶۵/۲-۶۸-الشرح الصغير: ۱/۶۵۶-۶۵۷-مغنی المحتاج: ۳۹۳/۱)
- (۲۳۴) (کتاب الاموال لابن عبید: ۲۱۱/۱)
- (۲۳۵) (ابوداؤد: کتاب الخراج والامارة والفنی، باب احياء الموات)
- (۲۳۶) (والتفصیل فی: بدائع: ۱۹۳/۶-درمختار: ۲۳۲/۶-الشرح الكبير: ۶۹/۳)
- (۲۳۷) (ابوداؤد: کتاب الخراج والامارة، باب فی اقطاع الارضین)
- (۲۳۸) (ابوداؤد: کتاب الخراج والامارة والفنی، باب فی اقطاع الارضین)
- (۲۳۹) (بخاری: کتاب الحرث والمزارعة، باب فضل الزرع والغرس اذا اكل عنه۔ مسلم: کتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع)
- (۲۴۰) (بخاری: کتاب المزارعة، باب المزارعة۔ ابوداؤد: کتاب البیوع، باب فی المساقاة)
- (۲۴۱) (والتفصیل فی: المجموع: ۳۱۷/۱۳-المغنی لابن قدامة: ۲۸۲/۵-تکملة فتح الملهم: ۲۳۲/۱)
- (۲۴۲) (والتفصیل فی: البدائع: ۱۸۱۱۷۹/۶-درالمختار: ۲۷۵/۶-مغنی المحتاج: ۳۲۵/۲-الشرح الصغير: ۳۹۸/۳)
- (۲۴۳) (ابوداؤد: کتاب البیوع، باب فی المخابرة۔ مستدرک حاکم: ۲۸۶/۲)
- (۲۴۴) (مسند احمد: ۱۳۱/۳-نسائی، کتاب المزارعة، النهی عن کراء الارض)
- (۲۴۵) (ابوداؤد: کتاب البیوع، باب فی المزارعة۔ المسند الجامع: ۲۳۳/۹)



آخذ

اسهل المدارک	دارالفکر	بیروت
اعلاء السنن (جدید)	ادارة القرآن والعلوم الاسلامی	کراتشی
التمهید لابن عبد البر	دارالکتب العلمیة	
الانصاف للمرداوی	دار احیاء التراث العربی	بیروت
الشرح الصغير	دارالمعارف	مصر
الفقه الاسلامی وادلتہ	دارالفکر	بیروت
الافصاح عن معانی الصحاح	موسسة السعیدیة	ریاض
المجموع	دارالفکر	بیروت
المسند الجامع	الشركة المتحدة	الکویت
المهذب للشیرازی	مطبعة عیسی البابي الجلی	مصر
المبسوط للرخسی	دارالمعرفة	بیروت
المعجم الكبير للطبرانی	مطبعة الزمراء الحديثة	موصل
السنن الكبرى للبيهقي	نشر السنة	بیروت
المنتقى على الموطأ للباہجی	مطبعة السعارة	مصر
الغنى لابن قدامة	مكتبة الرياض الحديثة	ریاض
بداية المجتهد	مطبعة محمد علی	مصر
بدائع الصنائع	ایچ ایم سعید کمپنی	کراتشی
المسند	دارالمعارف	مصر
تكملة فتح الملهم	مكتبة دارالعلوم	کراتشی
حاشية الدسوقي	دارالفکر	بیروت
حلیة العلماء فی معرفة مذاهب الفقهاء	دارالبازمکتبة الرسالة	مكة المكرمة

سنن الدارقطني	مطبعة الفجالة الجديدة	
رد المختار	ايچ ايم سعيد كمپنى	كراتشى
روضة الطالبين	المكتب الاسلامى	بيروت
فتح البارى	دار نشر الكتب الاسلامية	لاهور
كتاب الموضوعات	المكتبة السلفية	المدينة المنورة
كتاب الفقه على المذاهب الاربعه	المكتبة التجارية	مصر
كتاب الحجة على اهل المدينة	دار المعارف النعمانية	لاهور
كشاف القناع	عالم الكتب	بيروت
كنز العمال	موسسة الرسالة	بيروت
الهداية	مكتبة شركة علمية	ملتان
عمدة القارى	دار الفكر	بيروت
سنن الدارمى	دار المحاسن للطباعة	القاهرة
مغنى المحتاج	دار احياء التراث العربى	بيروت
مسند احمد	المكتب الاسلامى	بيروت
مستدرک حاکم	مجلس دائرة المعارف الاسلامية	حیدرآباد

